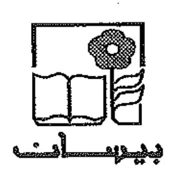
الدكتور
نديم البيطار

التجربة الثورية بين المثال والواقع



الدكتور نديم البيطار

التجربة الثورية بين المثال والواقع



- اسم الكتاب: **التجربة الثورية بين المثال والواقع**
- المــؤلــف: **الدكتور نديم البيطار**
- الطبعة الثانية: أيلول (سبتمبر) 2002م

- الناشـر: **بيسـان للنشـر والتـوزيـع والإعــلام**

ص. ب: 5261 ـ 13 بـيـروت ـ لـبـنـان

هاتف: 351291 ـ فاكس: 747089 ـ 1 ـ 961

بريد الكتروني: bisanbok@lynx.net.lb

مقدمة الطبعة الثانية

في كتاب «سقوط الإنتيليجنسيا العربية»، حددت هذا السقوط بأنه يعني أساساً عقلية تبشيرية تنقاد للمشاعر والحوافز الذاتية والرغبات الأخلاقية وليس إلى الإدراك الوضوعي للواقع الذي تتعامل معه. إنها بكلمة أخرى، عقلية تتجاوز الواقع الموضوعي وتتجاهله وكأنه غير موجود. هنا، في الدراسة الحالية، نجد مثالاً واضحاً على ذلك. فهي كانت باستمرار ترجع إلى أحكام مجردة تتفرع مباشرة من المثال، تنطلق منه وترجع إليه من دون دراسة علاقة هذه الأحكام بالاتجاهات والإمكانات الموضوعية التي تكشف عنها جدلية هذا الواقع، ما تسمح أو لا تسمح به في مرحلة معينة، فتعمل مع ما يمكن أن يخدم المثال وتقاوم ما يتعارض معه في ضوء ذلك. إنها كانت، بدلاً من هذا تدين العمل السياسي، الثورة والأعمال الثورية لأنها لا تتطابق مع المثال والمقاصد التي تتطلع إليها، وتتعامل مع الواقع بالانطلاق مما تريده منه من دون أن تنشغل بما يسمح به أو يوجه إليه هذا الواقع. إنها كانت تعمل، بكلمة أخرى، وكأنها تريد تحقيق مقاصدها من المثال مباشرة، فتحرق المراحل وحركة التاريخ نفسها من دون أي إدراك بأن المثال يجد معناه في دفع الواقع نحوه بأكبر قدر ممكن، وليس في تغييره بشكل يتطابق معه.

هذا الخلل كان من الأسباب الرئيسية التي خربت النضال العربي وقادت إلى خسارة معركة المستقبل في هذا التطور التاريخي. الدراسة الحالية تحدد هذا الخلل

وتحلل عناصره الأساسية في موضوع أساسي يواجه كل عمل سياسي كبير، كل نضال ثوري.

رجعت من ناحية فلسفية إلى هذا الموضوع في كتاب «الإيديولوجية الانقلابية»، ثم في كتاب «فكرة المجتمع الجديد في المذاهب السياسية والإيديولوجيات الحديثة». يمكن للقارئ الرجوع إلى هذين الكتابين أيضاً إن هو أراد التعمق في الموضوع، وخصوصاً من ناحية فلسفية إنسوية. إنها كانت إنتيليجنسيا لا تدرك، كما فسرت في هذه الكتب التي أشرت إليها، أن التناقض بين المثال والواقع لا يقتصر على العمل السياسي أو الثوري بل يمتد إلى جميع مستويات الحياة في أشكال مختلفة، لأنه يعود نهائياً إلى الوضع الإنساني، إلى إنسانية الإنسان نفسها، فالإنسان يجد ذاته حقاً في العمل نحو مُثل يدفع نحوها ولكن لا يحققها تماماً. فهناك دائماً فجوة أساسية بين وجوده «وجوهره»، والحيوانات فقط تكشف عن تطابق بين وجودها وجوهرها، أو بين أعمالها وتطلعاتها. أما بالنسبة للإنسان فليس هناك، كما قا ل أحد الفلاسفة وعلماء النفس الكبار، من شيء موجود حقاً سوى ما ليس موجوداً. إنه كان يعبر في هذا، بكلمات خاصة، عما نبّه إليه، في الواقع، عدد كبير من الفلاسفة والمفكرين بعبارات مماثلة.

المثال كما نعرفه تاريخياً لا يمثل حالة قائمة بل حركة، ليس جزيرة نصل إليها بل رحلة إليها. الحضارة نفسها هي، كما كتبه المؤرخ المعروف برودال، حركة وليست وضعاً. إن كارل يونغ أشار مرة بأن مشاكل الحياة الجدية لا تجد حلاً أبداً، وإن بدا أنها وجدت حلاً، فإن ذلك يعني خسارة شيء مهم جداً. القول بأن من الممكن الخلاص نهائياً من المآسي نتيجة تقدم تدريجي نحو الكمال ليس شيئاً بناءً حتى وإن كان ممكناً. ولكن من الواضح تماماً أنه غير ممكن.. إن هدف الكمال مفهوم مشوه حدث تهريبه إلى الأخلاق من التقنية، ونتج عن الخلط بين الاثنين. المثال هو حركة من الممكن نحو الغير ممكن، وليس نحو الواقعي أو التموضع، إن أحد المفكرين يذكرنا في هذا السياق بقصة امرأة عجوز صادفت مرة مسافراً قال لها بأنه رجع مؤخراً من القدس. هذا أدهشها جداً ودفعها بأن تسأله، هل تعني أيها الشاب أن مكاناً كهذا موجود حقاً؟... إن عالم الدين بالنسبة لها، ومهما كانت قيمته كبيرة، هو عالم حلم من دون أي احتكاك مشوش مع الواقع. مثل آخر أكثر وضوحاً

على الأرجح هو مثل الفتاة الصغيرة التي قالت «إنني لا أشك أعلم أن «سانتا كلوز» غير حقيقي، ولكنني لا أريد أحداً أن يقول هذا لي.

إن القصد الأعلى من المثال هو توفير أداة، أو نموذج قادر على أن يتجاوز به الإنسان التناقضات في وضعه الإنساني، وضعه التاريخي وفي ذاته نفسها. إن قصة المثال هي أساسياً قصة العمل له، قصة الصراع الذي يتطلع للخروج من هذه التناقضات. الكائنات الإنسانية كانت تقول باستمرار بفكرة كمال تتطلع إليه وتعمل رغم أن هذا الكمال كان دائماً بعيداً عن التحقق في أي مكان. إنها واقعة إنسانية كان يرجع إليها عدد من الفلاسفة في التدليل على وجود الله كتجسيد لهذا الكمال، في التنبيه إلى حقيقة تصاعدية ميتافيزيقية تدل عليه. فوجودها يوحي بوجوده ويشير إليه كمصدر لا واعٍ لها.

الحياة الإنسانية تستحيل من دون مفاهيم (Concepts) تعبر فيها عن ذاتها وتصنف بها الأشياء والأحداث والكائنات الحية؛ الخ... إنها تصورات تصاعدية لا وجود لها، ودورها هو فقط إضفاء المعنى والوضوح والنظام على ما هو موجود، وتوفير المقياس الأعلى الذي يقاس به ما هو موجود. كل مفهوم ينتج عن المقارنة بين أشياء ووقائع متماثلة ولكن غير متساوية أو متعادلة. ليس هناك، مثلاً، من امرأة تماثل تماماً وكلياً أية امرأة أخرى، ولكننا نستخدم مفهوم الامرأة الذي يشمل جميع النساء في العالم. ما ينطبق على الامرأة ينبطق على الرجل، السنديانة أو التفاحة. ليس هناك من شجرة سنديان تماثل تماماً وكلياً أية شجرة أخرى أو أية تفاحة تماثل تماماً وكلياً أية تفاحة أخرى، وبالتالي فإن الرجوع إلى أي مفهوم كهذا يتكون بتجاهل الاختلافات الفردية، هذا كان يقود إلى الفكرة التالية وهي أنه بالإضافة إلى التفاحات، مثلاً، هناك في الطبيعة أو خارج الطبيعة لاتفاحة أو التفاحة ـ المثال، التفاحة النموذج، التي تتكون بموجبها وفي ضوئها جميع هذه التفاحات، ولكن دائماً بشكل ناقص. أما طريقنا إلى المفهوم فهو دائماً تجاهل أو إسقاط الجوانب الفردية والواقعية، المفهوم أو الشكل هو المقياس الذي نقيس به هذه الأخيرة.

هذه فكرة وقف عندها كثيرون من الفلاسفة، من أفلاطون إلى نيتشه. ولكن

الوصول إلى نتيجة كهذه يفرض ذاته من دون حاجة للرجوع إلى حقائق ميتافيزيقية كهذه. فالوعي الذي يميز الإنسان يعني تجاوز الأحداث، الوقائع والأشياء الفردية، لأنه يعني في وجوده ذاته الوقوف على مسافة ما منها، من الوسط الخارجي ومن الذات نفسها وكأن ليس جزءاً من ذلك؛ وهذا يكشف في ذاته عن ضرورة تصنيفها وفق التماثل الذي يميزها ويفصل بينها، وهو تصنيف يفرض إسقاط الخاص والاتجاه إلى العام الذي تشارك فيه. هذه النماذج العليا هي، على نقيض ما قالت به الأفلاطونية، نماذج لا يمكن بلوغها. إنها قد تكون ضرورة فكرية وأخلاقية ولكنها ذات طبيعة «وهمية» كتركيب فكري.

هذه الحقيقة، واضحة في حياة الثوريين، المصلحين، المفكرين والفنانين الكبار، التي تكشف ليس فقط أن حالة التوتر القائمة بين ما هو موجود وما يمكن أو يجب أن يكون تحفز هؤلاء على العمل الكبير، بل إن هذه الحالة هي ظاهرة دائمة في كل مرحلة تاريخية، في الحياة «الإنسانية» نفسها. فالتناقض أو التباعد بين المثال والواقع واقعة تفرض وجودها في كل عمل ثوري، في كل عمل سياسي كبير، وهي ضرورية له لا يستطيع أن يكون من دونها، وأن زوال هذا التباعد فيه يعني سقوطه أو زواله كعمل ثوري أو سياسي كبير.

بالإضافة إلى هذه الوقائع أو الحقائق السابقة يجب أن نذكر أيضاً واقعة أخرى عامة في تفسير هذه التباعد بين المثال والواقع، وهي أن جدلية التفاعل بين المقاصد التي تكون طيبة، جيدة وسليمة يمكن أن تقود إلى نتائج غير طيبة، نتائج تتناقض مع المقاصد. هذا قانون جدلي يجب الرجوع إليه باستمرار، وأن نتذكره عند دراسة أعمالنا وممارساتنا سواءً كأعمال وممارسات جماعية أو فردية. النتائج السلبية التي ترتبت وتترتب على تقدم المعرفة العلمية والتقنية الحديثة، مثلاً، توفر مثالاً واضحاً على ذلك. إنها كانت تقود، في الواقع، ليس فقط إلى كوارث لم تكن مقصودة، بل تدل أيضاً أن الوسائل التي تستخدم لمنع حدوثها أو تجنبها كانت تخلق في بعض الأحيان خطر كوارث أكبر في المستقبل. ولكن هذا لا يعني أنه كان يجب أن ترفض المعرفة العلمية، التقنية، أو علم الطب بسبب النتائج السلبية التي يمكن أن تترتب

عليها. إننا لا نستطيع أن نرفض الأدوية بسبب المضاعفات الجانبية السيئة التي قد تترتب عليها!...

هذا كله يعني أن التباعد بين المثال والواقع هو ظاهرة طبيعية في التجربة الثورية، وأن نقض الثورة أو العمل الثوري بسبب ذلك هو الشيء غير الطبيعي. هذا يعني، في دوره، أن تقييم أو نقد الثورة، حالة الثورة، فاعلية الثورة؛ الخ... يجب أن يتم في ضوء مقاييس موضوعية أخرى، وهي مقاييس يمكن الوصول إليها علمياً فقط بمقارنة أهم المنجزات أو التحولات التي كانت ممكنة في الثورات الكبيرة، التي كانت تتكرر فيها، وإن كان بمضامين مختلفة. هذا ما حاولت هذه الدراسة تحقيقه والتذكير به.



مقدمة

التجارب الثورية التاريخية تكشف بوضوح واستمرار عن تناقض بين المثل التي تدعو إلى تحقيقها في نظام أو مجتمع جديد، وبين الواقع الذي ينتج عنها ويترتب عليها. هذه الدراسة لا تحاول التدليل على هذا التناقض، وبدلاً من الوقوف عنده فإنها تقف عند جدلية العلاقة بين المثال الثوري وبين الواقع، فتحلل طبيعتها وعناصرها. إنها لا تقارن بين مُثل ثورية مختلفة كي تقيمها وتحكم عليها، بل تنشغل بهذه العلاقة فقط، ببنية هذه العلاقة وليس بمضمونها. موضوع التناقض بين المثال الثوري ـ أي مثال كبير ـ وبين الواقع موضوع قيل وكُتب حوله أشياء كثيرة، ولهذا، فإن هذه الدراسة تركز على جوانب أو بالأحرى الجوانب الأساسية الأخرى في هذه العلاقة بين المثال والواقع، والأسباب التي تفسره، والمقياس العلمي الصحيح الذي يمكن استخدامه في تقييم هذا المثال في علاقته مع التحولات والنتائج التي تترتب عليه.

بما أن التناقض الذي أشرنا إليه يعني أن التطابق بين المثال الثوري والواقع الذي يترتب عليه لا يصح أن يكون قياساً يقيس التجربة الثورية، فإن هذه الدراسة تحدد، في ضوء تجارب التاريخ الثورية، المقياس الموضوعي العلمي الذي يصح بالتالي أن يُستخدم في الحكم على هذا المثال وتقييمه. القسم الأول من الدراسة ينشغل بهذا المقياس وتحديد مقوماته وأوضاعه. أما القسم الثاني فينشغل بتحليل الأسباب الأساسية البعيدة التي تفسر هذا التناقض الذي يعيد ذاته في هذه التجارب.

الغاية من دراسة هذا التناقض والجدلية الموضوعية التي تفسره، ليست تحقيق إدراك أعلى للتاريخ أو لطبيعة الموضوع في ذاته، بل تحقيق هذا الإدراك لأننا نحتاجه في تصحيح العمل الوحدوي العربي والإعداد لظهور ما حددته في دراساتي الوحدوية السابقة كوضعية وحدوية لا يمكن بدونها الانتقال من حالة تجزئة إلى حالة وحدة. كي يكون هذا واضحاً، من الضروري الاستعادة السريعة للمنطلق الأساسي الذي وصلت إليه في هذه الدراسات.

في كتاب «**من التجزئة... إلى الوحدة**»، والقسم الأول من كتاب «**النظرية الاقتصادية والطريق إلى الوحدة العربية**» راجعت تجارب التاريخ الوحدوية، أي التجارب التي كانت تنتقل فيها مجتمعات مجزأة وكيانات سياسية مستقلة من حالة تجزئة إلى حالة وحدة، وكشفت أن هذه التجارب تدل على وجود قوانين عامة تعيد ذاتها فيها، وأنه من الممكن أن نقسم هذه الأخيرة، في ضوء دورها في تلك التجارب، إلى قوانين أساسية وقوانين ثانوية. أهم القوانين الأولى كان وجود ما أسميته بالإقليم ـ القاعدة، أي إقليم بين الأقاليم أو الكيانات المدعوة إلى الوحدة يقوم بدور القاعدة لحركة التوحيد السياسي، يستقطب العمل الوحدوي الذي يتمحور عليه عبر المجتمع المجزأ ويقوده نحو أو إلى الهدف النهائي أي الاتحاد في دولة واحدة. القوانين الثانية كانت ثانوية ليس لأنها غير مهمة، بل لأن أهميتها ترتبط بتوفر القوانين الأساسية وتعتمد عليها في الكشف عن دورها الوحدوي أو الطاقة التي يمكن تسخيرها في إنجاح عمل التوحيد السياسي. هذا يعني، بكلمة أخرى، أن الإقليم ـ القاعدة يقوم ـ لأنه أهم القوانين الأولى ـ بدور الحفاز والمحرك لجميع القوانين الأخرى، لأن وجوده ضروري في الكشف عن إمكاناتها الوحدوية.

في ضوء ذلك أشرت إلى أن مصر هي القطر المرشح لهذا الدور، دور الإقليم ـ القاعدة، وأن الساداتية التي أخرجتها عن هذا الدور تشكل انحرافاً تاريخياً، وأن مصر ستعود بالتالي إلى ممارسته. وبما أن ممارسة هذا الدور تعني خطوات وحدوية ناجحة تضم مصر وأقطاراً عربية أخرى في دولة جديدة، وبما أن هذه الخطوات تبدأ بخطوة أولى ناجحة مع قطر عربي آخر، ثم يتمُّ الانتقال منها إلى خطوة ثانية مع قطر آخر،

الخ . . لذا كان من الضروري القيام بالخطوة الأولى في أحسن الظروف والأوضاع الممكنة لنجاحها.

ما يضاعف من ضرورة تأمين هذه الأوضاع هو العداء الصهيوني ـ الأمريكي الشرس الذي سيواجه أية خطوة وحدوية مع مصر، والذي سيكرس كل ما يستطيعه لإفشال أي اتحاد بينها وبين أي قطر عربي آخر. لهذا خلصت إلى القول بأن هذه الخطوة الأولى يجب أن تكون مع ليبيا لأنها هي التي يمكن أن تؤمن هذه الأوضاع أكثر من أية خطوة أخرى مع أي قطر عربي آخر، وذلك للأسباب التالية:

كل خطوة من هذا النوع يجب أن تكون مع قطر مجاور لمصر. تجارب التاريخ الوحدوية تكشف عن أهمية ذلك بوضوح، وتجربتنا الخاصة في الانفصال دليل إضافي على هذه الضرورة. هذا يعني استبعاد سوريا التي حدثت معها سابقاً هذه الخطوة الأولى. هذا الاستبعاد ضروري أيضاً بسبب التعدد الطائفي والأثني فيها والذي يمكن لهذا العدو التسرب منه إلى الوحدة وضربها من الداخل كما صنع سابقاً. ثم إن التجاور الجغرافي الموجود بين سوريا ولبنان يسهل بشكل إضافي الطريق أمامه، لأنه يستطيع التآمر على الوحدة وضربها بالانطلاق من لبنان واستخدام عملائه وإمكاناته الضخمة فيه.

السودان المجاور جغرافياً لمصر يجب أن يستبعد أيضاً من الخطوة الأولى معها، وذلك بسبب التناقضات الطائفية والأثنية والقبائلية الهائلة التي تهيمن عليه. العدو الصهيوني ـ الأمريكي يستطيع بسهولة خلق ثورات مضادة محلية جديدة تجر جيش الإقليم ـ القاعدة إلى الانشغال الدائم بها واستنزاف إمكاناته فيها، أو الانشغال بها بشكل يخرب على مصر دورها كإقليم ـ قاعدة. ثم إن السودان فقير يضع على مصر أعباء قد تعجز عنها وتعثر عملها في أقطار عربية أخرى. الاتحاد مع ليبيا لا يتعرض لأي ضعف أو خلل من هذا النوع. فهي تجاور مصر، ولا تنطوي على تناقضات طائفية أو أثنية أو عشائرية أو اجتماعية يمكن للعدو استخدامها ضد الاتحاد. ثم إن ليبيا لن تكلف مصر أية أعباء مالية إضافية. على العكس. إنها تستطيع التخفيف من هذه الأعباء والمساعدة على القيام بها. وهي، بالإضافة إلى ذلك، تُعطي الدولة الجديدة عمقاً استراتيجياً مهماً جداً يعزز قوتها ويحصنها.

لهذا، ذكرت ابتداءً من كتاب «من التجزئة إلى الوحدة» بأن الكلام على ما على ما أسميته بـ «القاعدة المركبة»[1] قد يكون أصح من الكلام على الإقليم ـ القاعدة بالنسبة لنا في هذه المرحلة، وذلك لأن قيام مصر بدورها كإقليم ـ قاعدة قد لا يكون ممكناً ـ بسبب العداء الصهيوني ـ الأمريكي الشرس الذي يعني تحديات وصعوبات إضافية متنوعة ـ دون اتحاد مع ليبيا كخطوة أولى. هذه الخطوة مهمة وضرورية إلى درجة يمكن القول معها بأن عدم تحققها قد يعني أن العمل الوحدوي سيراوح في مكانه ويستنزف إمكاناته في حلقة مفرغة، مما يعني استمرار التجزئة نهائياً، أي استمرار التخلف والمهانة والذل كقدر للأجيال العربية القادمة.

هذا يعني أن ما يحدث في مصر وليبيا، سلبياً كان أم إيجابياً من زاوية وحدوية، يتميز بأهمية رئيسية خاصة تتقدم على أهمية أي شيء يحدث في أي قطر عربي آخر، وذلك لأن ما يحدث فيهما سيقرر نهائياً مصير العمل الوحدوي ودولة الوحدة. لهذا لا يصح أبداً وبأي شكل كان، تنكر هذا العمل للارتباط بأي نظام وحدوي ثوري في أحدهما بالرجوع إلى أخطاء أو انحرافات تصدر عنه مهما كانت هذه الأخطاء والانحرافات، طالما أن ذلك يحدث في إطار اتجاه وحدوي ثوري يمارسه النظام ويسهر على تحقيقه. التناقض بين المثال الثوري يشكل، كما أشرنا، ظاهرة طبيعية، وبالتالي فإنه لا يصح أبداً كأساس للتنكر للنظام إن كان محصوراً في هذا الاتجاه لا يتجاوزه أو يلغيه. هذه الضرورة تزيد وتتضاعف عندما نستطيع تحقيق القاعدة المركبة التي أشرنا إليها.

هذا لا يعني طبعاً أن الفكر الوحدوي يجب أن يسكت فلا يمارس النقد لأي خطأ أو انحراف، ولكن عليه ممارسة ذلك دائماً وأبداً في إطار الارتباط، وأن لا يترك شيئاً، أي شيء، يضعف هذا الارتباط. في الوضعية الوحدوية السابقة التي توفرت لنا في المرحلة الناصرية، كان النقد غير المسؤول، الخام وغير الناضج، من الأسباب

(1) هذه العبارة تشير إلى بعض التجارب الوحدوية التاريخية، سويسرا، إسبانيا، الولايات المتحدة، مثلاً، التي كان يتحد فيها إقليمان أو أكثر بدولة جديدة تقوم هي بدور القيادة لعملية التوحيد السياسي.
KRISHAN KUMAR: Utopia and finti-in modern times Basil Blackwell, 1987.

الأولى الأساسية التي خربت علينا الإفادة منها. هذا يجب أن لا يتكرر ثانية عند رجوع وضعية مماثلة. هذه الدراسة هي، كدراساتي الوحدوية السابقة، محاولة في الإعداد لقيام وضعية كهذه، فلا ندع الفرصة الجديدة ـ عندما ترجع مصر إلى دورها كإقليم قاعدة ـ تضيع كما ضاعت سابقاً، فنقضي بذلك نهائياً على تحقيق دولة الوحدة، وبذلك نقضي على جميع مقاصدنا المستقبلية التي نناضل لأجلها، ونحكم باستمرار الذل والمهانة كمصير وقدر للأجيال العربية القادمة.

إن الولايات المتحدة أخذت تعمل على القضاء على عبد الناصر ودعوته الوحدوية منذ بداية هذه الدعوة في الخمسينات. الساداتية المدعومة منها أنهت ما بدأته ولكنها لم تنجح طبعاً في القضاء على التقليد الوحدوي الثوري الذي خلقته المرحلة الناصرية، التقليد الذي ميزها. أمريكا حاولت الشيء نفسه ـ ولا تزال ـ في الشطر الثاني المكمل للإقليم ـ القاعدة، أي ليبيا حيث أرادت القضاء على القذافي ودعوته الوحدوية الثورية، وعندما ضاقت بها السبل، والطرق المختلفة التي لجأت إليها، أرسلت قوة جوية مهمتها الصريحة هي قتل القذافي.

الأمة العربية تجد نفسها حالياً أمام التحدي التاريخي الأكبر الذي تواجهه في بناء مستقبل جديد لها. فالتاريخ الحديث يطبق عليها من كل جانب، وهي لن تكون أبداً قادرة على الارتفاع إلى صعيد هذا التحدي من موقع التجزئة التي تخنق إمكاناتها وطاقاتها، لن تكون قادرة أبداً على الاستجابة للتاريخ وموعدها الممكن معه إن لم تستطع تحقيق دولتها الواحدة، أداة تعبئة هذه الإمكانات والطاقات التي تحتاج إليها كلها إن هي أرادت أن تعيش في قلب التاريخ وليس على هامشه. إن أمة ترفض موعداً ممكناً مع التاريخ، وتعجز عن الاستجابة لضرورات التاريخ، إن أمة لا تستطيع مجاراة حركة التاريخ والاستجابة لعقلانيته في أهم قضية مصيرية تواجهها أي قضية دولتها الواحدة، هي أمة انتهى أمرها أمام التاريخ، أمة حان وقتها لدخول مقبرة التاريخ. ولكن الاستجابة لهذا التحدي التاريخي نعني، إن هي أرادت أن تكون ممكنة وبالتالي موضوعية وعلمية، طريقاً يمكن بها تحقيق هذه الدولة الواحدة. قيام القاعدة المركبة التي أشرت إليها هي الأساس الذي لا يمكن بدونه توفير هذه الطريق. ولهذا، كان على الوعي الوحدوي أن يركز، من حيث الفكر والعمل، على إقامة هذه القاعدة.

كي يمكن إسقاط التجزئة يجب على الفكر الوحدوي، فيما يجب عليه، الرجوع إلى الوراء وتقييم العمل الوحدوي في ضوء نقد علمي جديد منذ حدوث الانفصال عام 1961، وبشكل خاص منذ بداية مرحلة الجزر الوحدوي القاتل الذي هيمن على هذا العمل منذ خروج مصر عن دورها كإقليم ـ قاعدة. الرد الوحدوي الصحيح على ذلك لم يبدأ بعد، وهو لن يبدأ بدون وعي وحدوي علمي جديد. فالعمل الوحدوي يحتاج، بكلمة أخرى، إلى حدود فكرية جديدة. هذه الحدود تجد موقعها الأول، الموقع الذي تنطلق منه في توفر الإقليم ـ القاعدة الذي يستكمل دوره في قيام القاعدة المركبة. لهذا، يجب أن لا ندع ظاهرة التناقض بين الواقع والمثال تدمر الدور الوحدوي الذي يقوم به الإقليم ـ القاعدة، أو الشطر الثاني الذي يكمل هذا الدور في تركيب القاعدة المركبة. نقد هذا التنافس بين المثال والواقع كان يقود في تجارب التاريخ الثورية والإيديولوجية إلى رفض المثال نفسه، فيتحول النقد بذلك إلى جزء من الثورة المضادة. هذا النوع من النقد يجب أن لا يعيد ذاته مرة أخرى، فيكرر كارثة الخمسينات والستينات، عند توفر الإقليم ـ القاعدة أو قيام القاعدة المركبة.

فالارتباط، والارتباط العام التام بالقاعدة المركبة، ضرورة تعلو على كل ضرورة أخرى، وهي قضية حياة أو ممات بالنسبة لنا، لأن دولة الوحدة هي قضية حياة أو ممات. إنني أكتفي هنا بالإشارة إلى ذلك، ولكنني سأعود إلى موضوع هذا الارتباط، طبيعته، مقوماته، أوضاعه، الخ.. في دراسة أخرى ستصدر العام القادم بعنوان «نحو يسار وحدوي جديد». هذه الدراسة الحالية تقتصر على إيضاح التناقض بين المثال الثوري والواقع الذي يترتب عليه كظاهرة طبيعية تلازم جميع التحولات الإيديولوجية والتجارب الثورية في التاريخ، وعلى تحليل الجدلية الثورية الموضوعية التي تفسر هذا التناقض، وتحديد المقياس الموضوعي العلمي الذي يصح اعتماده في تقييم أو في الحكم على أية تجربة ثورية. الغاية هي، كما أشرنا، الإعداد، من زاوية جديدة معينة، لرجوع وضعية وحدوية جديدة، فلا نخسرها كما خسرنا سابقتها، فتكون النتيجة كارثة أخرى أسوأ من الكارثة السابقة.

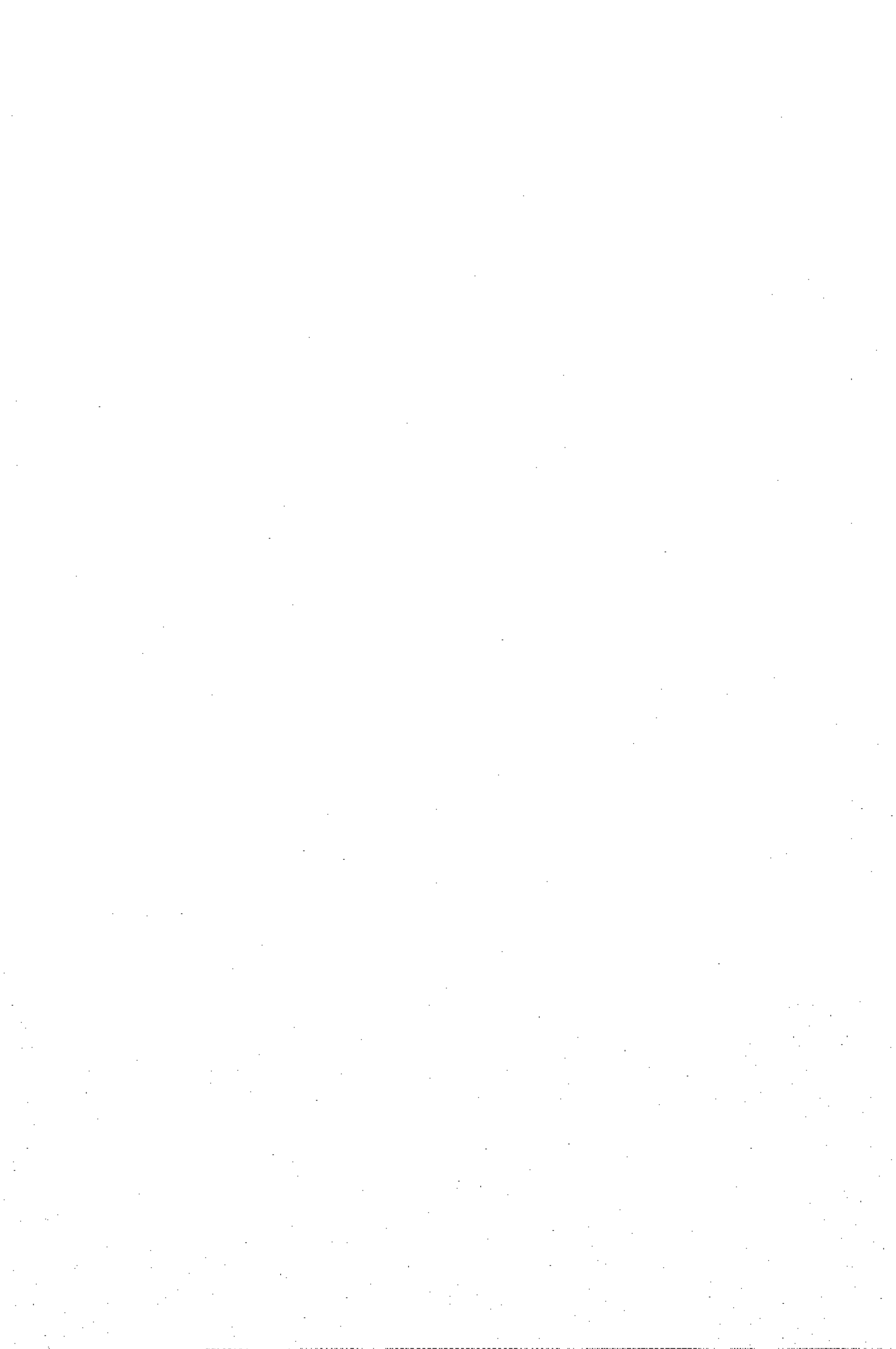
هذه الدراسة هي محاولة جديدة لإدراك جدلية الواقع الموضوعي من زاوية معينة بغية العمل معها وبالتالي تطويعها بالاعتماد على هذا الإدراك، في خدمة قصد معين،

هو القصد الوحدوي. كان شوبنهور يحب أن يؤكد بأن هناك بين كل عشرة أشياء تُزعجنا تسعة كان يمكن أن لا تصنع ذلك لو أننا أدركناها تماماً في أسبابها، وبالتالي علمنا ضرورتها وطبيعتها الحقيقية. المشاكل، والنكسات، والهزائم التي واجهت العمل الوحدوي الثوري تعود بقدر كبير إلى عجز في هذا الإدراك الموضوعي العلمي للواقع الذي يواجهه، إلى جهل أو إهمال للجدلية الموضوعية التي ينطوي عليها أو تحركه. الإنسان الناضج يقبل الحدود الموضوعية التي تضعها الحياة علينا، وهو لا يتوقع من الطبيعة أو التاريخ التحيز لمصلحته أو لتطلعاته. إنه يعرف، حتى مع كارليل، أحد دعاة دور البطولة والبطل في صنع التاريخ، أن ليس من العقل أو المنطق شتم الشمس لأنها لا تشعل سيجارنا! .. إن معرفة قيودنا على حقيقتها لهي أحسن، كما يكتب روسو، من زخرفتها بالزهور.

الإنسان لا يتميز فقط بقدرة على التدخل في الوسط الخارجي وإعادة تركيبه وصياغته في ضوء مثال أو تصورات إيديولوجية ينطلق منها في هذا التدخل، بل يتميز بالقدرة أيضاً على إدراك حدود هذا التدخل وأوضاعه، ومن ثم تكييف أفكاره وعمله مع هذا الإدراك. هذا النوع من الإدراك الموضوعي ضروري جداً لتسليح الوعي الوحدوي بالقدرة على الهيمنة على الواقع الذي يجابهه وللتغلب على المشاكل والتحديات التي تعترض طريقه إلى دولة الوحدة. هذه الدراسة هي محاولة في هذه الطريق.



العمــل الثـــوري
بين الواقع والمثال



(1)

مقياس الحكم على المثال الثوري



هذه الدراسة لا تحاول، كما أشرت في المقدمة، التدليل على الهوة التي تفرض ذاتها بين المثال الثوري وبين الواقع الذي يترتب عليه، أو ينتج عن العمل في تحويل هذا الواقع في صورته. جميع التجارب الإيديولوجية والثورية التاريخية، سواء أكانت دينية أم علمانية، تدل أن المثال لا يتحقق بمعنى تطابقه مع الواقع الذي يخلقه. فمهما نجح المثال في تحويل هذا الواقع وتجديده، يبقَ هناك تناقض واضح بينه وبين هذا المثال أو الصورة التي يدعو إليها. ولكن رغم ذلك نجد نقداً مستمراً لهذه التجارب بسبب هذا التناقض.

إنه نقد كان يُعيد ذاته بشكل رتيب تقريباً في العصر الحديث، وتكرر هذه الظاهرة ـ أية ظاهرة ـ بهذا الشكل يعني أن هناك في طبيعة المثال نفسه أو طبيعة الواقع الاجتماعي التاريخي الذي يعمل فيه ما يستثني التطابق بين المثال والنظام أو المجتمع الذي ينتج عنه، وبالتالي لا يصح ـ كما جرت العادة ـ إرجاع التناقض أو تفسيره بنوايا سيئة أو تآمرية حول المثال، بانحرافات شخصية في القيادات التي تقود عمل المثال في الواقع، بخلل إنساني في الشعب المدعو إلى تحقيق هذا المثال، الخ. هذا يعني نتيجة تفرض ذاتها، وهي أن دور المثال ليس تغيير الواقع بشكل يجعله متطابقاً معه، وأن الحكم عليه، على صحته وفاعليته، يجب أن يتم في ضوء مقياس آخر.

وجود هذا التناقض الدائم بين المثال الثوري والواقع الذي ينتج عنه، يعني أن هذا المقياس لا يستطيع ـ هذا إن أردنا أن يكون عقلانياً وعلمياً ـ أن يحكم على أي مثال في ضوء قدرته على خلق واقع جديد يتطابق معه، لأن هذا التطابق غير موجود في أية إيديولوجية أو تجربة ثورية، لهذا، يجب أن نحكم عليه في ضوء قدرته على إلغاء النظام القديم من ناحية، وعلى دفع المجتمع إلى تجاوز ذاته في صعيد تاريخي جديد من ناحية أخرى. هذه هي الحقيقة العلمية الأساسية الأولى التي يجب أن نخلص إليها. فإن كان التناقض متأصلاً في علاقة المثال بالواقع الذي يترتب عليه، وإن كان المثال يعني رغم ذلك، دوراً في الواقع يغير طبيعة هذا الواقع ووجهته التاريخية، فإن القياس الوحيد يكون بالتالي قدرته على ممارسة هذا الدور، وأن فاعلية هذه الممارسة تدل على ذاتها بالتالي في درجة تحرير الواقع من النظام القديم، في طبيعة الصعيد التاريخي الجديد الذي ينتقل إليه، حتى وإن كان هذا الصعيد شيئاً لم يكن يتوقعه المثال أو الإيديولوجية التي ينبثق منهما. تجارب التاريخ الثورية تكشف دائماً أن هناك هوة مستمرة بين المثال والواقع الذي يترتب عليه، وأن النتائج التي تنتج عنه ليست النتائج التي كان يهدف إليها، وأن هذه النتائج تمثل صعيداً تاريخياً أعلى مما كان موجوداً سابقاً.

المثال الثوري لا يعني إذن تحقيق تكامل الواقع في صورته بل تقدماً مستمراً في اتجاهه، بحيث يستطيع، إن كان ناجحاً، أن يحقق أو يمثل منعطفاً تاريخياً جذرياً في المجتمع الذي يتجه إليه ويمارس ذاته فيه. المحك الأساسي ليس فيما يحققه ويصنعه، بل في هذا التحول الذي يجريه في الواقع، في الهدف الذي لأجله يسجل هذا التحول، وإن كان الهدف يجاري التاريخ وحركته فيكون قادراً على تفجير قوى وتحولات جديدة تنقل هذا التاريخ في ضوئه إلى صعيد جديد يمثل درجة أعلى من القرابة مع المثال وليس تجسيداً تاماً للمثال. إن السعي وراء تطابق الواقع مع المثال الثوري ـ أو أي مثال عام آخر ـ سعي عقيم ولكنه سعي لا يمكن تجنبه. إن المكافأة التي تترتب عليه ليست في تحقيق المثال بل في محاولة ذلك، وفي مجرى ذلك تحقيق أكبر درجة ممكنة في دفع الواقع نحو المثال.

المثال الثوري يعني، فيما يعنيه، تصوراً نموذجياً عاماً يرسم الحدود والمقاييس

التي يقارن معها الواقع الموضوعي كي يمكن تفسير العناصر والقوى المهمة التي يتشكل منها، والتحولات التي يتعرض لها أو يفرزها، والاتجاه المستقبلي الذي يكشف أو يمكن أن يكشف عنه. وجود مثال كهذا يساعدنا في الحكم على وضعنا، على رؤية مقاصدنا عبر هذا الوضع، على حماية المنجزات التي نكون قد حققناها ضد التجاوزات والانحرافات والقوى المضادة التي يكشف عنها، على توسيع نطاق هذه المنجزات، ترسيخها وتحويلها إلى جزء من التاريخ الذي يصنع نفسه باستمرار. لهذا كان المثال الثوري يجد مقياس نجاحه في الفاعلية التاريخية التي يمارسها، في ترسيخ مبادىء الثورة أو قسم أساسي منها في قلب الواقع وإلى درجة لا تكون معها موضوع مشاحنة، وليس في تطابقه مع الواقع الذي يترتب عليه أو ينتج عنه.

في دراسة قيمة حول التجارب الطوباوية عبر التاريخ، يتساءل كومار، وذلك بعد عرض عام للكثير من الطوباويات الدينية والإشارة إلى المدة التي استطاعت فيها أن تحافظ على بقائها وهي تتراوح بين 70 و100 عام، يتساءل: هل كانت هذه المتحدات ناجحة؟. . إنه يجيب بأن هذا السؤال هو من النوع الذي لا يمكن الإجابة عنه، ولكنه أيضاً من النوع الذي لا يمكن تجنبه. ثم يضيف: «حتى المتحدات العلمانية ومعدل حياتها كان بضع سنوات فقط، لا يمكن تجاهلها أو صرف النظر عنها كتجارب فاشلة، وذلك لأن الأفكار التي قالت بها والممارسات التي جربتها استطاعت رغم فشلها أن تعيش وتمارس فيما بعد أثراً واسع النطاق على الأفكار والتجارب التي جاءت بعدها.

هذه الفاعلية التاريخية ودرجتها، وليس تطابق المثال مع الواقع، هي المقياس الذي كان يعتمده المؤرخون في اختيار التجارب الثورية الكبرى أو المهمة التي ينشغلون بها. في دراسة أخرى جيدة تقارن بين بعض الثورات الحديثة الكبرى، يفسر الكاتب المؤرخ Kreici بأن الثورة الإنكليزية «تدخل في نطاق دراسته بالضبط لأنها تركت تراثاً كشف عن ذاته في تطورات لاحقة. فبعض منجزاتها، كالملكية البرلمانية الدستورية، ونطاق أوسع للاعتدال الديني، وحرية حركة القوى الاقتصادية، أصبحت جزءاً من النظام الاجتماعي البريطاني ودخلت التاريخ بشكل ثابت». ثم يعيد المقياس نفسه بالنسبة للثورات الأخرى. . فهو يقول، مثلاً، حول حركة الثورة الصينية، بأن هذه الحركة عبرت عن ذاتها بثورات مختلفة متعاقبة، أهمها ثورة التايبنغ (في

الأربعينات من القرن الماضي)، والثورة الجمهورية أو الكيومينتينغ في أوائل هذا القرن، والثورة الشيوعية. ولكن من الممكن تحديد هذه الحركة كلها أو سيرورة الثورة الصينية ككل بأنها ثورة شيوعية لأن هذه الثورة كانت الأكثر نجاحاً تاريخياً، لأنها هي التي حققت الحل التاريخي الجذري البعيد المدى. إن حزب الكيومينتينغ انهار وخسر السلطة بعد 38 سنة من ممارستها، ولكن برغم وجود بعض الآثار الضئيلة التي لا تزال واضحة، فإن أثره التاريخي زال تماماً نتيجة المرحلة الشيوعية التي كانت القوة الثورية التاريخية الحقيقية التي أخذت تصنع تاريخ الصين الحديث. ثورة التايبينغ انهارت بعد 15 سنة ولكنها لم تترك هي الأخرى أية آثار تمارس فاعلية تاريخية[1].

رفض تجربة ثورية لأن المثال الذي قالت به لا يتطابق مع الواقع الذي ترتب عليها، يعني بوضوح أن الرافض يرى أن هذا التطابق ممكن وضروري. ولكن القائلين بهذا الرفض لا يقفون ويسألون أنفسهم: ماذا يعني هذا التطابق؟.. لماذا يجب أن نرغب فيه؟.. وهل من مصلحة الثورة أو الإنسان أن نرغب فيه؟.. لهذا، فإن هذه الدراسة تمثل تحولاً جذرياً عن اتجاه هذا الرفض أو النقد وتعني تغييراً أساسياً في مفهومنا لعلاقة المثال الثوري بالواقع، لأن هذا النقد يقوم على افتراض (أو افتراضات) غير واقعي وغير معقول.

القول بهذا النقد ينتهي، عاجلاً أم آجلاً، إلى مفهوم محافظ، ويشجع على الثورة المضادة، لأنه يعني ضمنياً على الأقل أن الثورة، أو العمل الثوري، تشكل محاولة عابثة لأنها كانت حتى الآن عاجزة عن خلق واقع يجسد المثال الذي كانت تقول به. هذا كان، في الواقع، دوره أو بالأحرى الدور الذي ترتب عليه. فالتصورات والثورات المضادة كانت ترجع باستمرار إلى هذه «النغمة» ترددها في تبرير وجودها ومقاصدها.

المفهوم الذي نقول به هنا يعلن أن دور المثال ليس في خلق واقع يتطابق معه، وأن هذا التطابق ليس في مصلحة الإنسان حتى وإن افترضنا إمكان تحقيقه. رفض التجربة الثورية لأن المثال لا يتطابق مع الواقع يدفع بطريقة غير مباشرة، على الأقل،

(1) Jaroslav Krejci. Great Revolutions Compared. St-Martin's Press, 1983, pp: 7.157.

إلى تقييم إيجابي للوضع الراهن أو النظام القائم، وذلك بالتدليل على أن محاولات تجاوزه كانت قاصرة عن تحقيق تصورات التجاوز. إنه نقد وصفي، وبذلك يستثني العقل النقدي الذي يدفع إلى نقد الحاضر باسم مواقف معيارية تجد أرضيتها الأولى كمقياس لصحته وشرعيته، والدعوة إلى تصحيحه في ضوء تصوراتها، إنه نقد يوجه نظرنا بعيداً عن دور المثال الثوري الأكثر أهمية ولكن الأكثر صعوبة، وهو تحفيزنا المستمر على النضال للاقتراب منه بأكبر درجة ممكنة، ولكن دون القدرة على تحقيقه تماماً، على تعزيز إنسانية الفرد والمجتمع، شحذ وعي الإنسان، نقله إلى صعيد تاريخي جديد، رفع مستواه الفكري العام، تطوير ذكائه، وحسه الأخلاقي.

بداية الحكمة ليست فقط الاعتراف بوجود تناقضات متأصلة في الوضع الإنساني والتاريخي، كالتناقض بين المثال والواقع، وهي تناقضات تفرز توترات دائمة يجب أن نحيا معها، بل إن هذه التناقضات ضرورة لإنسانية الإنسان نفسه. فهي التي تحافظ عليها وتعززها، وهي التي تشحذ إمكاناتها وتدعو إلى تطويرها. في دراسة تاريخية تحليلية جيدة للفوضوية، يكتب المؤلف: «إن فكرة التناقض أو الصراع تشكل جزءاً لا يتجزأ ليس فقط من فكر برودون، بل من الفكر الفوضوي بشكل عام. إن برودون عاش ـ كما لاحظ البعض ـ للنضال وليس للنصر، وهذا شيء شاركه فيه معظم الفوضويين. إنه فكر لم يكن يرى احتمال هدنة بين القوى المتناقضة في الكون، ولكن التوترات والضغوط التي تنتج عن ذلك محتومة ومرغوب فيها». ثم يضيف: «وكروبوتكين تمسك أيضاً بالمفهوم القائل بأن المجتمع، وخصوصاً بعد الثورة الاجتماعية، لن ينقطع أبداً عن النمو التحول، وبأن أية مشاريع تستنفد مستقبله تكون مشاريع سخيفة، وتشكل محاولات ضارة يقوم بها الأحياء، الذين يحيون في حاضر تعيس، بتحديد الكيفية التي يعيش بها الآخرون»[1].

قول كهذا لا يصف المفكرين الثوريين فقط، بل كل إنسان يتفاعل مع التاريخ بشكل خلاق. إنه تفاعل لا يعبر عن حالة «نختارها»، بل عن حالة تشكل بعداً أساسياً، أو بالأحرى البعد الأساسي من حالة تاريخية تفرض ذاتها.

---

(1) Woodcock, George: Anarchism, Meridian Books, 1962, pp: 123, 204.

نقد التجربة الثورية بسبب التناقض بين المثال والواقع يكون مضللاً أيضاً لأنه يوحي، ضمنياً على الأقل، أن المثال أو النظرية تخلق، أو يجب أن تخلق في ذاتها، وفي ضوء طبيعتها، الواقع الاجتماعي السياسي الذي تدعو إليه، وذلك لأن هذا النقد يُهمل الأوضاع النفسية والاجتماعية والثقافية والاقتصادية والتاريخية السلبية التي تبرز فيها التجربة الثورية فتعرقل سيرها. فهذه التجربة لا تتأثر فقط بمثالها ونظريتها، ولا تمثل امتداداً محضاً لهما، واعتبارهما الضمني كمسؤول وحيد، أو كالمسؤول الأول عن الواقع الاجتماعي السياسي الذي تقود إليه يشكل بنية ذاتية صرفة في عقولنا لا تختلف عن بنية الأوهام التي تنتج عنها. مراجعة تجارب التاريخ الثورية تدل بوضوح، ليس فقط على أن النتائج التي تترتب عليها ليست تماماً النتائج التي كانت تتوقعها، بل على أن هذا التناقض يعود إلى كون هذه التجارب لا تكتب أو تحقق برنامجها على «لوح أبيض»، وذلك لأن عادات وأوضاع، تقاليد ومؤسسات المجتمع السلبية في ظل النظام القديم تؤثر جداً في هذه النتائج. المضمون الكلي (Totalitarion) الذي كان يرافق الثورات التاريخية الكبرى، كان ينتج عن هذه الضرورة، ضرورة خلق عادات وأوضاع وتقاليد ومؤسسات جديدة تشمل جميع أبعاد الحياة الثقافية والاجتماعية والسياسية والاقتصادية، وذلك بغية خلق ممارسات يومية يمكن لها التحرر من مؤثرات النظام القديم، وتستطيع مع الوقت أن تخلق الإنسان الجديد الذي نرمي إليه[1].

المفهوم الليبرالي حول العقل يماهي العقل مع التفكير ويعتبر أن المناقشة تشكل المحرك العقلاني للتطور التاريخي. فالنقد (وبالتالي التطور) يحدث عبر مفاهيم التناقض (Contradiction)، الاتساق (Consistency)، التضمن (Implication)، وما شابه. ولكن العقل الجدلي يعترف أن هناك عادات فكرية وسلوكية تقف وراء العقل المفكر الواعي، تسجن الإنسان وتصنع قراراته ساخرة من ادعاءاته وكبريائه. لهذا، فإن تحقيق المثال الثوري لا يشكل حادثة تحدث، بل سيرورة (Process) يحاول فيها المثال التغلّب على هذه العادات.

هذه الواقعة، هي التي دفعت ماركس إلى أن يكتب «الناس يصنعون تاريخهم

(1) راجع للكاتب قسم «المضمون الكلي في الإيديولوجية الانقلابية» في كتاب «الإيديولوجية الانقلابية».

الخاص، ولكنهم لا يصنعونه كما يريدون. لا يصنعونه في أوضاع يختارونها بأنفسهم، بل في أوضاع يواجهونها مباشرة، معطاة ومنقولة من الماضي. إن تقليد جميع الأجيال تُثقل ككابوس رهيب دماغ الأحياء. وهم عندما يشرعون في تثوير ذاتهم والأشياء، في خلق شيء لم يوجد قط في السابق، أي بالضبط في مراحل أزمة ثورية كهذه، نراهم يستحضرون أرواح الماضي لخدمتهم ويستعيرون منها ثياب المعركة وشعاراتها بغية تقديم مسرح تاريخ العالم الجديد في هذه اللغة المستعارة، وفي قناع كرسه الزمان»[1].

التنبيه إلى هذه الواقعة كان يشكل، في الواقع، وابتداءً من القرن التاسع عشر، ظاهرة عامة في الفكر الحديث، عبرت عنه سلسلة طويلة من أهم الفلاسفة والمفكرين والأدباء. إبسن، مثلاً، يدفع إحدى بطلاته إلى القول: «ما يؤثر بنا ليس فقط ما ورثناه من والدنا ووالدتنا. إنه يتكون من شتى أنواع الأفكار الميتة، وكل أشكال المعتقدات القديمة والعتيقة الزي. إنها ليست حية فينا، ولكنها تبقى فينا رغم ذلك ولا نستطيع أبداً التحرر منها. كل ما عليّ هو أن آخذ صحيفة وأقرأها كي أرى الأشباح بين السطور. هذه الأشباح يجب أن تكون منتشرة في جميع أنحاء البلاد... ونحن جميعاً نخاف النور بشكل رهيب»[2].

أثر هذه «الأجيال الميتة» السلبي لا يقتصر على السلوك الاجتماعي السياسي بل يتجاوزه إلى العلوم الطبيعية نفسها. هذا الأثر «يقوّض»، كما يكتب أحد مؤرخي هذه العلوم، «قواعد المحاولات التي تقوم بها النظرية العلمية الجديدة في صنع هويتها الخاصة، وتخرب نضالها في سلخ ذاتها عن البنية التي تعارضها». ثم يضيف: «إن رفض أو إسقاط نموذج علمي معين واستبداله بآخر، وهما الجانبان الأساسيان في تكوين مرحلة الانتقال الثوري، لا يتطابقان، أي إنهما لا يحدثان بشكل متزامن، النموذج القديم يُرفض، وأسس النموذج الجديد تقام بطريقة سريعة، لأن الثاني يحتاج إلى الوقت كي يحل محل الأول»[3].

---

(1) K. Marx: The Eighteenth of Brumaire of Louis Napoleon Bonaparte.

(2) Ibsen: Ghosts, Act. II.

(3) Kreige, John: Science, Revolution and Discontinuity. The Harvester Press, The Humanities Press, 1980, p: 13.

في دراسة من أهم الدراسات التي ظهرت حول موضوع جدلية التحول في العلوم الطبيعية في الثاني من هذا القرن ـ وقد تكون أهمها ـ يقول كُون بأن أتباع النموذج العلمي السابق، وأتباع النموذج العلمي الجديد يعيشون في عوالم مختلفة، وأن الخلاف أو التناقض بينهم لا يجد حلاً له في ضوء الدليل العلمي الصرف، لأن هناك عوامل نفسية ومفاهيم فكرية تقليدية تحول دون ذلك، وتحول الخلاف إلى خلاف شبيه بالخلافات التي تقترن بالمذاهب الدينية. فهؤلاء يتكلمون لغات مختلفة، عاجزين عن ممارسة النقد العقلاني ضد بعضهم البعض الآخر، وطالما أن أحد الفريقين لا يستطيع أن يفرض إرادته على الآخر، فإن المشاريع الفكرية التي يقولون بها تتحرك متوازية إلى ما لا نهاية له. النظرية الجديدة تهيمن ليس لأن خصومها اقتنعوا بحقيقتها، بل لأنهم أخيراً يموتون وجيل جديد ينشأ وهو يتعرف إليها[1].

لهذا، فإن المرحلة الانتقالية بين النموذجين العلميين تكون نسبياً طويلة. كُون يعتقد أن المراحل الانتقالية المتقطعة تأخذ وقتاً كي تتحقق، ويكتب: «أثناء ذلك يحدث تداخل كبير، وإن كان غير كامل، بين المشاكل التي يجري حلها عن طريق النموذج القديم وتلك التي يتم حلها في ضوء النموذج الجديد. ولكن يكون هناك فرق حاسم في طرق الحل، وعندما تكتمل المرحلة الانتقالية تكون المهنة العلمية قد غيرت نظرتها إلى ميدانها الخاص»[2].

آخرون نبهوا، قبل كُون، إلى العناصر النفسية والفكرية التقليدية التي تجعل الدليل العلمي الصرف عاجزاً عن إثبات وجود نموذج علمي جديد. إن داروين، مثلاً، يكتب في فقرة في نهاية كتابه «**أصل الأنواع**»: «على الرغم من قناعتي التامة بصحة وجهات النظر المقدمة في هذا الكتاب... فإنني لا أتوقع بأي شكل إقناع العلماء الطبيعيين المجربين، المحشوة أدمغتهم بكمية كبيرة من الوقائع التي يُنظر إليها كلها وأثناء سنوات عديدة، من وجهة نظر تتعارض مباشرة مع وجهة نظري... ولكنني أتطلع بثقة إلى المستقبل، إلى علماء طبيعة شباب، صاعدين، من الذين

(1) Kuhn, Thomas: The Structure of Scientific Revolutions University of Chicago Press, 1960.

(2) Ibid: p: 85.

يكونون قادرين على رؤية الجانبين كليهما من المسألة دون تمييز». وماكس بلانك لاحظ بحزن، في عرض لحياته العلمية في «سيرة ذاتية علمية» «بأن الحقيقة العلمية الجديدة لا تنتصر بإقناع معارضيها وجعلهم يرون النور، بل بالأحرى، لأن معارضيها يموتون في نهاية الأمر، وجيلاً جديداً ينمو مطلعاً عليها»[1].

إن غاليو نفسه، وفي بداية الثورة العلمية الحديثة، عبر عن هذا الخط الفكري لأنه كان متشائماً من فاعلية المناقشة وحدودها كأداة في إقناع الآخرين بالتخلي عن نظرية نشأوا عليها لأنها نظرية لا يقوم عليها دليل موضوعي.

هذا الخلل الذي يؤكد وجوده في العلوم الطبيعية نفسها يتخذ أبعاداً أعمق وأوسع بكثير في السلوك الإيديولوجي، والاجتماعي ـ السياسي. لهذا، كان المثال الثوري يرتطم بجدار سميك جداً عند عمله على تحويل الواقع في صورته، يعجز عن تجاوز الفجوة الكبيرة الضخمة التي تفصل بينه وبين هذا الواقع، ويحتاج إلى وقت طويل كي يخلق حتى المؤسسات الجديدة المستقرة التي يحتاج إليها في تغيير هذا الواقع في صورته.

منذ الثورة الروسية هيمن مفهوم جديد حول الثورة وطبيعتها، وهو مفهوم الثورة الدائمة الذي يشير إلى أن الثورة تحتاج، بعد انتصارها، إلى الوقت لتكاملها وتثبيت قواعدها. الشيوعيون الصينيون كانوا يكررون، في المرحلة الماوية على الأقل، أن بناء الإنسان الاشتراكي الجديد يحتاج إلى 4 ـ 5 أجيال، إلى أربعة أو خمسة قرون.

إحدى وثائق الثورة الكوبية تقول بأن «الماضي يغرس مخالبه في الحاضر». أحد المفكرين كتب، معلقاً على ذلك، بأن جمود النظام الثقافي هو، في الواقع، جمود كبير جداً، وبأن قادة الثورة الكوبية وجدوا أن عليهم أن يتعلموا كيف يعيشون مع بعض الأفكار والعادات والمفاهيم التي كانت مندمجة جداً في نمط الحياة السابق على الثورة... فالجهد الثوري كان يبطىء دائماً وحتمياً نتيجة استمرار قيم ونماذج سلوك قديمة[2].

(1) ذكرنا هذا في كتابنا «المثقفون والثورة»، منشورات المجلس القومي للثقافة العربية، 1987، ص: 18 ـ 19.

(2) R.R. Fagen: «A Perspective On The Transformation of Political Culture In Cuba» in S.A. Halper and j. Sterling. Eds: Latin America: The Dynamics of Social Change, Allison and Busly, 1972, p: 125.

برودون كان يعتقد أن الطريق إلى «الفوضى» النهائية، أي إلى مجتمع متحرر بلا دولة تتطلب قروناً طويلة كي تتحقق. فوضويون كثيرون نبهوا إلى أن عملية تربوية تثقيفية بعيدة المدى تشكل ضرورة أساسية حتى قبل بداية الصراع لتحويل المجتمع في صورة جديدة[1].

والماركسية تؤكد أن المجتمع الجديد في ظل دكتاتورية البروليتاريا يكون موسوماً أخلاقياً، واقتصادياً، وفكرياً، واجتماعياً بسمات المجتمع القديم الذي برز منه، ولهذا، فإن سمات المجتمع الشيوعي لا تكون ممكنة أو ملائمة في هذا الطور، وبالتالي فإن هذه الدكتاتورية تكون ضرورية في تمهيد الطريق أمام ظهور هذا المجتمع. هذا على الرغم من أن ماركس وأنكلز كانا متفائلين جداً بإمكان تحقيق هذا التحول، وذلك نتيجة قناعتهما بأن الكثير من الصعوبات التقليدية أو العادية في تنظيم العمل وأخلاقية العمل يجد حلاً له في حركة الانتقال نفسها التي تُنتج المجتمع الجديد. فالمرحلة الانتقالية تمارس في ذاتها دوراً تربوياً: فهي تعلم وتهيىء أفراد المجتمع لنظام اجتماعي جديد، لأخلاقية اجتماعية جديدة. «ففي النشاط الثوري»، كما يكتب ماركس: «يتطابق تحول الذات مع تحوّل الأوضاع».

مفهوم «الثورة الدائمة» هذا لم يقتصر على الثورات السياسية بل انتقل منها إلى الثورات العلمية نفسها للتدليل على أن هذه الثورات لا تحدث في فترة قصيرة من الزمن أو دفعة واحدة، بل تحتاج هي الأخرى إلى وقت طويل لتحقيق ذاتها في نموذج علمي جديد[2] يستمر فيه بقدر كبير النموذج العلمي السابق.

إن عدداً من العلماء نبّه أن إحدى السمات الأساسية في تطور المعرفة العلمية هي التحول الثوري الذي يعني سقوط أو رفض مذهب معين واستبداله بمذهب آخر. التقدم العلمي يتفرع بالنسبة لهؤلاء من إنتاج مستمر للأفكار الجديدة وإزالتها السريعة إن كانت ذات خلل أمبيريقي، ولكن رغم هذا، فإن المذهب العلمي السابق لا يُلغى

---

(1) Woodcock, G.: op. cit, pp: 140, 442.

(2) راجع حول هذا الموضوع: Hall, A. P.:The Scientific Revolution 1500-1800, Longmans, 1954.

ويُستبدل أبداً بشكل تام. ما يحدث هو فقط إصلاحه وتجاوزه. «هؤلاء يقترحون، في ضوء العلم منذ القرن السابع عشر، أن النظرية السابقة تعيش في النظرية التي تحل محلها، وأن هذه الأخيرة تتجاوزها ولا تبطلها تماماً»[1].

لهذا، اقترح كارل بوبر أن مفهوم «الثورة الدائمة» يمكن أن يكون شعار التقدم العلمي. إن إنجاز آينشتين، كما يراه، يجب أن يكون تحذيراً لنا كلنا: تحذيراً من أن ليس هناك من نظرية علمية، مهما كانت عميقة الجذور، ومهما كانت موثّقة، تعلو على النقد ولا يمكن إسقاطها بنظرية أخرى أعلى. إن تقدم المعرفة العلمية لا يتحقق في تجميع مستمر للوقائع، بل في إسقاط متعاقب للنظرية العلمية واستبدالها بنظريات أكثر ملاءمة[2].

هذا الانتقال من نموذج علمي سابق إلى نموذج جديد يكون سهلاً، وهو يتحقق فقط عندما يكون النموذج الأول قد استنزف إمكاناته في إنجازاته، وليس بسبب دليل علمي صرف على ضرورة تجاوزه بنموذج آخر. ما يدفع الناس بشدة إلى نموذج كهذا، هو القناعة بأن النوذج السابق قد استنزف جميع إمكانات النمو المتأصلة فيه، أو بدقة أكبر، الاعتقاد بأن هذا النظام لم يعجز فقط عن حلّ المشاكل التي تواجهه بل إنه غير قادر على حلها. هذا الاعتقاد يشكل شرطاً لرفضه العقلاني، وهو الذي يلهم جزئياً، على الأقل، دعاة التجديد الثوري بالثقة بأنهم يحتاجون إلى صياغة بديل يستطيع أن يحل محلّ التقليد السائد. إننا لا نختار، في وضع ثوري، بين نظامين أو نموذجين فكريين قد تكاملت صياغتهما، فالمعرفة العلمية تتطور بشكل غير متوازٍ، أي إننا نرفض نظاماً علمياً تكاملت صياغته، ونصنع أسس نظام جديد يكون في البداية غير وافٍ أبداً عند المقارنة بخصمه المستقر القواعد.

وفي كل لحظة من حياتهم التاريخية يعيش الناس في وسط مرجع إيديولوجي يمارس هيمنة ما على المجتمع. هذا المرجع يحدد آفاق التوقعات التي تقود الباحث العلمي في عمله، ويضفي اتجاهاً وقصداً على نشاطه. هذه التوقعات تواجه بين فترة

---

(1) Kreige, J.: op. cit. p: 152.

(2) Popper, K.: Conjectures and Refutations, Routledge et Kegan Paul 1974, p: 215.

وأخرى خيبة (تثير درجة من الشك فيها أو تساؤلاً ما حولها) وذلك عندما تصطدم مع التجربة أو تكتشف عن تناقض بينها وبين الواقع. في غياب بديل يحل محلّ هذا المرجع تتحول هذه التوقعات إلى مشاكل، وتجعل وجود المرجع وجوداً إشكالياً. هذا الوجود الإشكالي يفرز محاولات نظرية جديدة، ويستمر إلى أن تؤكد نظرية ما وجودها فتنجح حيث فشل المرجع السابق، وتكون قادرة على ضبط الواقع كما يصنع نفسه بشكل لا يتيسر لهذا الأخير. عندئذٍ تهيمن النظرية وتتحول إلى مرجع إيديولوجي جديد[1].

هذا المفهوم مفهوم الثورة الدائمة، يعني إذن حتى في العلوم الطبيعية، الجدلية نفسها التي تطالعنا في الثورات السياسية ـ تعاقب النماذج أو المُثل الثورية لأن كل مثال يستنزف إمكانات الخلق فيه في ممارسة ذاته في الواقع التاريخي، يعجز عن استنزاف إمكانات الواقع وعن ضبط جميع جوانبه أو جوانب حركته، مما يعني تراكم أوضاع وتطورات تفرض، عند بلوغ درجة معينة، تجاوزه بمثال جديد. الفرق هو أن هذه الجدلية تكون أكثر وضوحاً وتحقق درجة أعلى في الثورات السياسية.

القديم يُرفض نتيجة وعي متزايد بأنه أصبح من المستحيل بعد الآن العمل بشكل مثمر في حدوده، مما يعني طرح أسس لبديل عنه، وظهور صعيد كامل من الإمكانات الجديدة. الالتزام الثوري يعني دمج هذين العنصرين. الإنسان يستطيع التجاسر على رفض النمط القديم والاتجاه إلى الأمام نحو مستقبل آخر يتحرى الإمكانات الممكنة في نمط حياة آخر بدليل فقط عندما يرى أنه أصبح من المستحيل الاستمرار في النمط السابق. وعندما يصطدم مثال موجود، مستقر القواعد مع التجربة الاجتماعية التاريخية، فإنه لا يُفنّد ويُزال مباشرة أو دفعة واحدة، بل يطرح وجوده كمشكلة. هذا الوجود الذي يصبح إشكالياً يقود إلى تصحيحه أو إزالته.

لهذا، نبه كثير من المفكرين الثوريين إلى أن أهمية الخروج أو الانفصال عن مثال أو نمط حياة مألوف، تكمن في أن الإنسان يصبح منفتحاً لإمكانات جديدة، وقادراً على التطلع إلى عالم آخر. فالمشروع الثوري في نظرهم هو مشروع منفتح، أو

(1) Kreige, J.: op. cit. pp: 61-62.

يجب أن يكون منفتحاً، لا ينقاد لمخطط محدد؛ حتى عندما نريد له أن يعبر عن مخطط من هذا النوع، فإن الممارسة تكشف سريعاً عن أن الواقع المتحرك يخرج عن تخطيط كهذا ويفرض عليه، إن أراد النجاح والفاعلية، أن يكون دليلاً عاماً وأساسياً لهذه الممارسة وليس ضابطاً دقيقاً لها. مارلو بونتي، مثلاً، يكتب بأن «العمل الحر لا يتميز بهدف محدد بوضوح. العمل الحر عمل منفتح، يتجاوز المُعطى ولكن يستطيع القفز في المجهول. لهذا، فإن الثورة تنتج أولاً، على الأرجح، عن رغبة في تغيير حاضر مقيّد وليس عن تصور واضح للثورة أو لمجتمع ما بعد ـ الثورة. . .» ثم يقارن الحركة الثورية بعمل الفنان: «لأن كلا منهما يمثل مشروعاً يؤكد فيه الإنسان حريته بتجاوز الحاضر، ولكن من دون أن يعرف تماماً أين هو ذاهب. فالمشروع الثوري هو، كعمل الفنان، قصد يخلق بذاته أدوات التعبير ووسائله»[1].

الثورة لا تحل تماماً وكلياً المشاكل والقضايا التي تواجهها، بل تصنع الإنسان في موقع يستطيع منه أن يختار كيف يمكن له أو يجب عليه حلها. إنها تحل بعض أو الكثير من هذه المشاكل والقضايا، ولكنها تخلق في مجرى ذلك مشاكل وقضايا أخرى جديدة تواجهها. المثال لا يتحول إلى واقعة تاريخية فعلية جامعة للواقع، بل يكون احتمالاً يخلق أثناء تحقيقه وقائع جديدة، إن عظمتنا الإنسانية هي في إسهامنا في بناء مشاريع وعوالم جديدة، ولكن ناقصة وعابرة، وليس في طاعتنا لحقائق ومثل وقيود ثابتة ومطلقة، كاملة وشاملة، تعلو علينا. والحق أن عوالم الحيوانات والحشرات والنبات هي وحدها التي تخضع لعلاقات ثابتة وكاملة.

السؤال الصحيح إذن ليس هل استطاع المثال أن يخلق مجتمعاً أو نظاماً جديداً متطابقاً معه، بل هل استطاع أن يحرر الإنسان والمجتمع ويدفعهما في حركة تجاوز ذاتي ذات أبعاد جذرية في التحرك نحوه؟. . هل استطاع أن يكشف عن طاقات الإنسان والمجتمع وإمكاناتهما، وعن الزخم النفسي الذي يميزهما وتطويع ذلك لهذا التجاوز الذاتي؟. . هل استطاع أن يولّد شعوراً بالتقدم الأخلاقي، بحياة جديدة، بتجديد للتاريخ، بغائية تاريخية جديدة، بقدرة على سيادة الحياة والتاريخ؟

---

(1) ذكرها: Kreige, J.: op. cit. p: 148.

مقياس فاعلية المثال هو في قدرته على إخراج الإنسان من الواقع الذي تعود عليه، ودفعه إلى التأمل فيه كنقيض له. المهمة الأولى له هي اصطدامه مع الواقع، وتوجيه هذا الإنسان إلى العمل على تغيير وجهته من الجذور. إنه في التراث الذي يتركه وراءه إن هزم أو فشل، أو عندما تنتهي دورته الثورية، وفي مكانة هذا التراث ومدى فاعليته في علاقته مع حركة التاريخ.

بما أنه لا يمكن اختبار المثال في «مختبر» اجتماعي، أي مقدماً في أوضاع مصطنعة، وبما أنه لا يمكن مسبقاً تحديد وضبط جميع جوانب الأوضاع التي يتحقق فيها أو علاقته المتشعبة معها، فإن المثال يكون مضطراً أن يستمر، بعد انتصاره، في تصحيح ذاته في تفاعل مستمر مع الواقع. عدم تطابق الواقع معه يعني أن عليه تعديل الممارسة والسلوك وتصحيحهما في ضوء التناقض بين ما كان مقصوداً وبين ما يتحقق، مما يعني بدوره ممارسة وتصورات جديدة أو إضافية تحاول إلغاء هذا التناقض إلى أن يتحول المثال من حالة ديناميكية إلى حالة سكونية مقدورة على كل مثال يكمل دورته الإيديولوجية الثورية. عندئذٍ يجتر المثال ذاته كتقليد رتيب في تناقض دائم ثابت مع الواقع إلى أن يتجاوزه التاريخ بإفراز مثال آخر ببدأ دورة ثورية أخرى تعمل على دفع المجتمع إلى مجاراة حركة التاريخ التي تكون قد تجاوزت المثال السابق، وذلك بنقله إلى صعيد تاريخي جديد.

قواعد التفكير والسلوك السياسي والإيديولوجي تظهر، تستمر وتتحول مع الوقت إلى أن يفرز التاريخ المتحول قوى وتناقضات جديدة تدفع إلى قواعد أخرى. لهذا كانت المجتمعات الإنسانية مجتمعات تاريخية، تتميز بتاريخ، ولهذا كان السؤال الأساسي الذي يمكن طرحه حول هذه المجتمعات هو: كيف كان يمكن، أو كيف كانت تصبح هذه المجتمعات مجمعات تاريخية!..

المفهوم الشائع عن «الطوبى» هو أنها تمثل مجتمعاً كاملاً، ولكن كل شيء كامل يعني أنه توقف آلياً عن النمو. لهذا نرى أن بعض الذين قالوا بكمال الإنسان، أو بالأحرى بإمكان هذا الكمال، يحتجون بأنهم لا يعنون بذلك أنه من الممكن تحقيق هذا الكمال فعلياً، بل إن الإنسان قادر على تحقيق تقدم غير محدود. هذا لا يشير فقط إلى مفهوم لا يعني القدرة على إنجاز الكمال، بل يعني التعارض معه. دور

المثال الثوري يعني، فيما يعنيه، خلق توتر حاد بين التصور الذي يقول به وبين الواقع، لأن هذا التوتر يشكل في ذاته قوة خلاقة، أو حافزاً كبيراً على الخلق والإبداع، وخصوصاً في مراحل اجتماعية واقتصادية انتقالية.

بعض المفكرين وصف هذا التطلع إلى تحقيق المثال بشكل يتطابق مع الواقع «بالأغلوطة الطوباوية»، وذلك لأن هذا التطابق غير ممكن. هذه التطلعات المثالية كانت في الماضي تقتصر على دنيا الفكر، ولكن في الأزمنة الحديثة ظهر شيء جديد وهو هاجس قوي يدعو إلى مقارنة المجتمعات الموجودة بشكل من أشكال الكمال المجرد، واستخلاص بعض النتائج العملية من الهوة بين ما هو كائن وما يمكن أن يكون، أي بعض النتائج التي يمكن بها تجاوز هذه الهوة وإلغاؤها.

الثقافات السابقة الحية لم تسأل نفسها هذا النوع من الأسئلة، ولم تطرح أمامها هذا النوع من القضايا، لأنها لم تكن تؤمن أن تحقيق الكمال ممكن لكائنات فانية، وهي عندما كانت تطرح هذا النوع من الأسئلة، فإنها كانت تقدم أجوبة ميتافيزيقية أو حلولاً دينية تقول بأن الإنسان سيجد حلاً لهذه المشاكل في الحياة الأخرى بعد الممات، أو بأن الكمال يعني، كما نرى في البوذية، مثلاً، حالة أو حركة دائمة التكامل يمكن فيها لكل فرد أن يصبح فيها بوذا. ولكن التطلع إلى نموذج للكمال يتحقق في هذه الحياة، في هذه الأرض، ثم نقد الإنسان أو المثال لأنه يعجز عن تحقيق هذا الكمال أو التكامل، فإنه كان ظاهرة حديثة.

هذا التناقض متأصل، كما سنرى فيما بعد في القسم الثاني من هذه الدراسة، في وضعنا الإنساني والتاريخي نفسه. لهذا نرى، مثلاً، أن هايدغار يذكر، في تحليله «الفينومونولوجي» لبنية الوجود الإنساني، ما يسميه «بالسقوط» كأحد هذه المقومات الوجودية الأساسية، بمعنى أن كل مجتمع أو ثقافة يقترن بمجموعة من المُثل التي يتطلع إلى تحقيقها ولكن بدون هذا التحقيق، أو في أن كل فرد يمكن أن يخرج منها أو ينحرف عنها[1].

---

(1) ذكرها: T. K. Seung: Structuralism and Hermeneutics, Colombia University Press, 1982, p: 171.

عندما يكتب سارتر، مثلاً، بأن الماركسية تحولت «إلى نظرية جامدة على يد الإيديولوجيين الستالينيين، وأنها سقطت تحت وصايتهم عليها ضحية لمرض تصلب الأنسجة، فلم يعد بإمكانها حالياً أن تكون فلسفة حية»، أو عندما يكتب بأن انحطاط الشيوعية الروسية لا يجعل الصراع الطبقي أسطورة، ولا الأعمال البورجوازية الحرة ممكنة أو أمراً مرغوباً فيه، ولا النقد الماركسي عقيماً وباطلاً من ناحية عامة[1]، فإنه يوحي بأن «الجمود» الذي أصاب الماركسية كان ظاهرة شاذة وليس نتيجة محتومة على كل نظرية تتحول إلى إيديولوجية، وأن الاتهام الذي يسوقه ضدها يعود إلى انحرافها عن المثال الذي تقول به، وأن التطابق بين هذا المثال والواقع هو بالتالي ممكن. هذا على الرغم من أن هذا القول يتناقض مع الوجودية التي يعلق عنها.

كثيرون من الذين تطلعوا إلى إقامة مجتمع «مثالي» أو «طوباوي» جديد يلغي التاريخ، فيصبح مجتمعاً لا تاريخياً، كانوا يرون في ذلك تصوراً واقعياً يمكن تحقيقه. ولكن آخرين رأوا أن مثال مجمتمع كهذا لا يجد قيمته أو وظيفته في إمكان ممكن التحقيق، ولكن كحافز أخلاقي يهذب الإنسان، يصقل مشاعره، يحرك إمكانات العطاء والتجاوز الذاتي فيه، أو «كحالة تمثل الطهارة والبراءة» ويمكن بها الحكم على الحاضر وتقييمه.

من ناحية أخرى، هناك على نقيض هؤلاء من كان يرى أن هذا النوع من التصورات «المثالية» لمجتمع جديد، أو حتى تلك التي تنشغل بمجتمع أحسن مما هو كائن، هي تصورات «عديمة الفائدة»، أو حتى مضرة، لأنها تعني تبذير إمكانات الإنسان في مجالات غير ممكنة، تمتنع على التحقيق. ماكيافيللي يقدم لنا في نظريته السياسية التي صاغها في كتاب «الأمير» المثل الكلاسيكي الحديث على ذلك. إنه أحدث في الأزمنة الحديثة تحولاً أساسياً في الفلسفة والممارسة السياسية عندما أقنع الكثيرين ـ على الأقل ـ من خلفائه بأن الفلسفة السياسية كما عبرت عنها الفلسفة اليونانية وبشكل خاص الفلسفة السقراطية، كانت عديمة الفائدة، لأنها تتطلع إلى

---

(1) A. Hirsh, Arthur: The French New Left: An Intellectual History From Sartre To Gorz, South End Press, 1981, pp: 33, 45.

صعيد عالٍ جداً أو لأن قصدها كان الفضيلة الأخلاقية. لهذا نراه يقترح أن يقلّص الناس أفقهم ويحفظوا نظرهم فيدرسوا الإنسان كما هو، وكما يعبر عن ذاته في التاريخ، وليس كما يجب أن يكون تبعاً لمجموعة من المقاييس أو المثل الرفيعة. لننظر، كما أكد، إلى سجل القضايا الإنسانية أو الأعمال التاريخية حيث نجد أن الطبيعة الإنسانية تكشف عن ذاتها في أعمال الناس الحقيقيين، وليس إلى الفلاسفة السياسيين السابقين الذين نسجوا هدفاً مستحيلاً للإنسان، الذين يزعمون، كما يقول، بأن أحسن نظام هو الذي يتخيلونه، ويعترفون في الوقت نفسه بأنه نظام لم يوجد قط.

التشاؤم الإيديولوجي أو الأخلاقي الذي كان يعبر عنه كثيرون من المفكرين والفلاسفة المعاصرين كان يجد، في الواقع، جذوره في الثنائية التي يعبر عنها السلوك الإنساني بين الأعمال الواقعية والأحكام المعيارية، وهي ثنائية كانت تشكل مصدر قلق دائم في الفكر الحديث. فمن العقلانية الفرنسية والليبرالية الكلاسيكية إلى الماركسية والفوضوية والاشتراكية في أشكالها المختلفة، الخ، نرى أن الفكر السياسي الحديث يضع السياسة في خدمة الإنسانية ومُثل عليا تدعو إلى ولادة مجتمع جديد وإنسان جديد. التشاؤم الذي أشرنا إليه كان يرى أن هذه النزعة العالمية وهم من الأوهام، والاشتراكية نزعة طوباوية، والأخلاق والسياسة لا يمكن لهما أبداً اللقاء. فهناك تعدد في القيم، والتصورات الإيديولوجية، والأحكام المعيارية التي تزعم لنفسها صحة غير محدودة أو مطلقة، وتدعو إلى عالم مثالي جديد دون القدرة على تحقيق هذا العالم. الإنسان يجب أن يختار، والاختيار عمل إرادي، والعلم لا يستطيع أن يوفر مقياساً لهذا الاختيار.

هذا النقد للمثل الثورية والتصورات الإيديولوجية العليا كان ينسى، ابتداء من ماكيافيللي، أن هذه المثل والتصورات كانت هي الأخرى تعبر عن «الإنسان كما هو، وكما يعبر عن ذاته في التاريخ»، وإننا نجدها «حيث نجد الطبيعة الإنسانية تكشف عن ذاتها في أعمال الناس الحقيقيين». هذا يعني أن هذه المُثل والتصورات لا تمثل شذوذاً تاريخياً، بل تعبر عن ظاهرة «طبيعية» تعكس، كما سنرى فيما بعد، بعض القوى والاتجاهات المتأصلة في طبيعة وضعنا الإنساني والتاريخي. تكرر ظاهرة ما بهذا

الشكل الرتيب عبر التاريخ يعني ظاهرة ضرورية تعود إلى حاجات وتناقضات وتطلعات يفرزها هذا الوضع وتترتب على جدلية خاصة به، لا يمكن تجاوزها أو إلغاؤها عن طريق نقد منطقي لتناقضاتها. أي إنه لا يمكن اعتبارها ظاهرة اعتباطية أو جانبية يمكن تجاهلها كما يوحي هذا النقد.

هذا النقد ينسى، من جهة أخرى، أن هذا التناقض لا يقتصر على التجربة الثورية، بل يخترق ويرافق جميع أبعاد السلوك الإنساني ومستوياته، من العائلة إلى الحب والزواج، الصداقة والمهنة، الحياة الاقتصادية والحياة الفكرية، ومن العلم إلى القانون، الخ. . . ففي العلم نفسه نجد، مثلاً، من يميز بين العلم كقانون حي والعلم كقواعد منهجية، من النوع الذي يقترن بالوضعية، مثلاً، ويعتقد أن تطور العلم يتفرع نهائياً من طبيعة الأول وليس الثاني. فبدلاً من الانشغال بتفسير انسجام الممارسة مع المنطق (أو المثال)، يعطي هؤلاء الأولوية للممارسة على المنطق ويؤكدون على دور العنصر الاجتماعي بدلاً من الضوابط المنطقية في أحكام الباحث العلمي[1]. وفي القانون أيضاً نجد أن الواقعيين القانونيين ينشغلون أولاً بحياة القانون وليس بمنطقه، ويحاولون إضاءة نموه بدراسة سوسيولوجيا المهنة الحقوقية بدلاً من تحديد بنية التفكير القانوني.

هناك بالإضافة إلى المواقف أو الاتجاهات الثلاثة التي أشرنا إليها، اتجاه آخر يخاف ويحذر من تحقيق أي مجتمع «طوباوي»، لأنه يرى أن مجتمعاً كهذا يجرد الإنسان من إنسانيته. إنه اتجاه يمثل بشكل خاص في كتابات من نوع «إريهون» لبوتلر، «نحن. . .» لزمياتين، «1984» لأرويل، «العالم الجديد الشجاع» لهوكسلي، وبعض كتابات والز. إن الفيلسوف الاجتماعي نيقولاس بارديابيف عبر عن موقف هذا الاتجاه عندما كتب «المشكلة التي نواجهها مع «الطوباويات» ليست في استحالتها، في كونها غير واقعية كما يُقال عادة. على العكس، إنها في الواقعة المخيفة وهي أن العالم الحديث جعل من الممكن، لأول مرة في التاريخ، تحقيق هذه الطوباويات. المشكلة الآن أصبحت: كيف يمكن لنا تجنب تحقيقها النهائي، كيف يمكن لنا استعادة

---

(1) Gutting, Gary: Paradigms and Revolutions, University of Notre Dame Press, 1980, pp: 107-108.

والمحافظة على مجتمع غير طوباوي، أقل كمالاً ولكن أكثر حرية»[1].

وهوكسلي يكتب من طرفه: «إنني شخصياً يجب أن أعترف بأنني أهتم بالعالم كما هو حالياً، وأكثر مما سيكون عليه، أو ما يمكن أن يكون عليه إن تحققت بعض الأوضاع غير المحتملة». ثم يضيف في مناسبة أخرى: «الطوباويون ينشغلون بما يجب إلى درجة لا يعيرون معها أي انتباه لما هو قائم»[2]. التفكير المستقبلي كان، علاوة على ذلك، ينطوي دائماً بالنسبة له على خطر هذه الطوباوية ـ سواء كانت شيوعية على طريقة والز، أو بعض الأشكال المسيحية، والتي كانت مستعدة دائماً لتضحية الحاضر لأجل المستقبل[3].

ما ينساه هذا الاتجاه هو أولاً أن المجتمعات التي يصفها في كتاباته هي من النوع المخيف بالضبط، لأنها خسرت كل مثال يستطيع به الإنسان توجيه وضعه وتجاوزه، وثانياً، أن ظاهرة المثال الذي يحاول خلق المستقبل في صورته شيء لا يمكن تجنبه. فالوعي الذي ينشغل «بما يجب» واقعة تفرض نفسها، وتجنبها هو الذي يُلغي إنسانية الإنسان.

نقد أو رفض المثال الثوري بسبب هذا التناقض، يعني ضمنياً أن المجتمع أو إنسان هذا المجتمع الذي يحقق الشروط العقلية، النفسية، الأخلاقية، الخ.. التي تحول المثال مباشرة إلى واقعة موضوعية. ولكن إن كان هذا صحيحاً، فلماذا إذن المثال؟.. قول ضمني كهذا يلغي ضرورة المثال. هذا القول يمكن أن يعني ضمنياً أيضاً أن كل ما يحتاجه المجتمع والإنسان في تحقيق المثال هو تحريرهما من النظام القائم، لأن هذا النظام هو الذي يكبت ويجمد هذه الشروط التي تحققت فيه. ولكن هذا المعنى ينطوي ـ وإن كان يمثل نسبياً درجة عقلانية أعلى من السابق ـ على تناقض خاص به. إن كان النظام القائم فاسداً فكيف كان يمكن لتلك المقومات النفسية

(1) ذكرها: Kumar, Krishan: Utopia and Anti-Utopia In Modern Times. Basil Blackwell Ltd. 1987, p:242.

(2) ذكرها: 1) Firshow, p.: Aldous Hutley: Satirist and Novelist, University of Minnesota Press, 1972, p: 119. 2) Hutley, A.: Proper Studies, Chatto and Windus, 1957, p: x.

(3) Kumar, K.: op. cit. p: 247.

والعقلية والأخلاقية، الخ. . الفاضلة والصالحة للمثال الجديد، أن تتكون في ظله وداخل مؤسساته؟. . هذا يعني، بكلمة أخرى، أن المجتمع أو الإنسان لا يحتاج إلى تثقيف بالمثال الجديد كي يكون مستعداً له، قادراً على تحقيقه، وأن المجتمع أو الإنسان الجديد سيبرز رأساً وعفوياً عند إسقاط النظام القديم. هنا ننتهي إلى الوقوع في الطوباوية أو الفوضوية.

الحكم على السياسة أو التجربة الثورية في ضوء مقياس يفترض المطابقة بينها وبين المثال يعني ضمنياً أيضاً أن المثال يمثل جوهراً واحداً من طبيعته أن يطبق كلياً أو لا يطبق، أو بكلمة أخرى الانطلاق مما يُسمى في الفلسفة بالواقعية الأخلاقية (ethical realism) التي تُسمى في بعض الأحيان بالموضوعية الأخلاقية، أي بأن الأحكام الأخلاقية يجب أن تكون صحيحة في ضوء علاقة تطابق وتلازم بينها وبين نظام أخلاقي موضوعي ثابت مستقل يعلو ليس فقط على إرادة الأفراد، بل على التاريخ نفسه، سواء كان هذا النظام في الشكل الأخلاقي الأفلاطوني أو «جوهراً» أرسطياً أو خاصية طبيعية في الأشياء. هذا النظام يكون صحيحاً وموجوداً حتى وإن لم يكن هناك كائنات إنسانية ترتبط به أو تكشف عنه.

هذا مفهوم لا تاريخي حول الأخلاق. بما أن القيم نسبية لمجتمعات وكائنات إنسانية، وبما أن حاجات هذه الأخيرة وتطلعاتها تتغير بتغير الأوضاع الاجتماعية التاريخية، فإن المفهوم القائل بقيم ثابتة ومطلقة، خالدة ولا تاريخية، يصبح بالتالي مفهوماً وهمياً. فالقيم تمثل نتاجاً تاريخياً نسبياً لمجتمعات تاريخية خلقتها وقبلت بها، وهي تتغير عندما تتغير الأوضاع التاريخية للحياة الإنسانية. لهذا فإن المذاهب الأخلاقية والبنى الإيديولوجية كانت تحتاج إلى التعديل أو التغيير ليس فقط كطريقة في تحقيق درجة اقتراب منها، بل لأن أحسن هذه القيم والمذاهب التي كان يمكن للإنسان تحقيقها وصياغتها تتغير بتغير وسطها الاجتماعي والطبيعي.

المثال ليس جوهراً ثابتاً يُمارس أو يتحقق «ككل» ودفعة واحدة، أو لا يتحقق، إنه عملية (process) تحول مستمرة، تصحح ذاتها في الممارسة. كل مثال ينفتح، ككل معرفة، لتصحيح إضافي في سياق هذه الممارسة. المثال الثوري (أو الحقيقة) في

السياسة أو التجربة الثورية يبدو، كما قال ويليام جيمس بصدد الحقيقة بشكل عام، كشيء يُصنع في مجرى التجربة بدلاً من شيء نكشف عنه ثم نعمل على أساسه. «الحقيقة»، كما كتب غراهام غرين، «لم تكن تتميز بأية قيمة بالنسبة لأي إنسان. إنها رمز يتابعه الفلاسفة فقط»(1). المثال الثوري لا يدور حول مشروع فلسفي في وصف أو إدراك العالم، بل حول مشروع ثوري في إعادة تكوينه.

هذا المفهوم التاريخي يعني، فيما يعنيه، ضرورة بديل للمثال أو الحقيقة الفلسفية أو الأخلاقية أو الإيديولوجية التي تعودنا عليها، ، لأن حركة التاريخ تعني مراحل جديدة تفرز عاجلاً أو آجلاً نظريات تعبر عن جدليتها أو تراكم التحولات والمعرفة التي تحتاج إلى صياغة جديدة تنسجم مع هذه الحركة، وتعبر عن صعيد تاريخي أعلى فيها. هذا يعني إسقاط أو سقوط أشكال المعرفة أو المثال السابقة. النظرية الجديدة تحتاج إلى تنقيح أو تعديل، ولكن من الممكن للقائلين بها أن يجدوا أسباباً موضوعية وجيهة للتمسك بها والإعلان عنها كنظرية أحسن وأكثر صحة من النظريات الأخرى المعارضة لها، لأنها تعبر عن إمكانية تاريخية جديدة وأعلى في تحقيق حياة أفضل. فعلى الرغم من أنه يجب الاعتراض عليها إن زعمت لنفسها حصة مطلقة، فمن الممكن لها أن تدلل على أنها تتجاوز حدود النظريات والمثل التي تقدمها في مجتمع معين أو في مرحلة تاريخية معينة. وهذا يعني أن صحة المثال هي صحة نسبية، وأن تطابقه مع الواقع مستحيل، وأن مقياس الحكم عليه يجب أن يكون درجة فاعليته في التعبير عن جدلية مرحلة تاريخية معينة.

هنا يمكن الاعتراض ـ وكثيرون من المفكرين والفلاسفة اعترضوا ـ بأن مفهوماً أخلاقياً تاريخياً كهذا يقود إلى تدمير قواعد التقدم الأخلاقي، لأنه يعني أنه من غير الممكن تصحيح الحياة الأخلاقية تماماً ونهائياً. أليس الاعتقاد بإمكان التطابق بين المثال والواقع ضرورياً من ناحية عملية؟ ألا نخسر القدرة على نقد المعتقدات السائدة أو رفضها ثم صياغة أخرى أحسن منها بدون اعتقاد كهذا؟ . ولكن المسألة هنا ليست في ما كان يحدث نفسياً وعقلياً من حيث طبيعة الاعتقاد بالمثال الأخلاقي، بل في ما

---

(1) Green, Graham: The Heart of The Matter, 1948, p: 58.

كان يحدث ويتحقق في الواقع، وهو يدل أن التطابق لا يتم، وأن التناقض بين الواقع والمثال كان يرافق جميع التجارب الإيديولوجية والثورية عبر التاريخ، سواء كانت ميتافيزيقية (دينية) أو علمانية، ولهذا، فإن التناقض في ذاته لا يصح عقلانياً أن يؤدي إلى التنكر للمثال أو رفضه. ثم إن هذا المفهوم التاريخي الذي نقدمه هنا لا يعني أن الناس ينقادون له أو يمكن لهم العمل به، لأنه مفهوم عقلاني وعلمي يمكن التدليل الموضوعي على صحته. فهؤلاء يلتزمون بالمثال بسبب مشاعر وتطلعات نفسية وإنسانية تنظر إلى المثال كمخرج لها، وكحل لبعض المشاكل والتناقضات التي يريدون التغلب عليها، فيضفون بالتالي على المثال طبيعة أو صورة تستجيب لهذه الحاجات، بصرف النظر عن عقلانيتها أو علميتها. مسألة ما يترتب على هذا المفهوم نفسياً وأخلاقياً أو علمياً تكون بالتالي مسألة مجردة يمكن أن تكون موضوعاً لنقاش فلسفي وليس قاعدة للممارسة، لأن أكثرية الناس الساحقة تحتاج إلى الطمأنينة الميتافيزيقية التي تتفرع من الاعتقاد بإمكان أو ضرورة تطابق الواقع مع المثال، من الاعتقاد بالمثال كمطلق، ويخسرون بدونها الرباط أو الالتزام الأخلاقي المتين. ولكن يمكن، من ناحية أخرى، تبرير هذا المفهوم التاريخي ضد هذا الاعتراض، ضد«الواقعية الأخلاقية» كما حددناها سابقاً، لأنه يعني عملياً المطالبة بأكبر جهد ممكن في تحقيق أحسن ما يمكن أخلاقياً. ولكن هذا المفهوم التاريخي يمكن أن يتجه فقط إلى مجموعة محدودة نسبياً من المفكرين والمثقفين الذين يستطيعون إدراكه من دون أن يقوض هذا الإدراك قواعد موقفهم الأخلاقي، ومن دون أن يقود إلى تعطيل التزامهم الثوري، فلا يتنكرون بالتالي لتجربة وحدوية ناجحة في الإطار الذي أشرنا إليه في المقدمة، تجربة يرتبط بنجاحها مستقبلنا وبقاؤنا نفسه، بحجة أن ممارسات هذه التجربة لا تنطبق مع المثال الذي تعلن عنه أو القيم التي تدعو إليها.

من الممكن القول أيضاً، في الرد على هذا الاعتراض على المفهوم التاريخي الذي قدمناه، أن ليس هناك من طريقة عملية نستطيع بها الخروج من قيمنا الأخلاقية ثم مقارنتها بنظام أخلاقي يعلو على التاريخ، وأن الالتزام بهذا النظام لا يؤدي في الواقع عملاً مفيداً لأنه يقود عادة إلى أضرار أخلاقية قد تزيد بكثير على ما يستطيعه من خير.

فالواقعي الأخلاقي (ethical realist) (أو الذي يرتبط بحرفية المثال كجوهر واحد) يكون عادة ضحية دوغمانية عمياء تجمد أو بالأحرى تحاول تجميد التطور الأخلاقي. فالمنجزات الأخلاقية التي تحدث تُعاد إلى طبيعة التاريخ أو الكون، فينتج عن ذلك شلل أخلاقي بدلاً من تحسين أخلاقي. ماركوفيتش، الفيلسوف الماركسي اليوغسلافي، يشير بذلك عندما يكتب في نقده لهيجل: «إن النظام الفلسفي (system) لا بد أن يكون مقفلاً عندما يزعم لنفسه حقيقة مطلقة: فكل التطور الحقيقي حدث في الماضي». من ناحية أخرى، يمكن لهذا الاعتراض الذي أشرنا إليه أو للواقعية الأخلاقية التي يعبر عنها أن تنبذ أحسن ما يوجد في تراث مجتمع معين بسبب تمسكها، كما يضيف ماركوفيتش، بنظام أخلاقي ثابت لا تاريخي. «كل هذا يمكن أن يكون خطأ». «الحقيقة الأخلاقية يمكن أن تكون نقيض ما نجده». «ما نعتقد بأنه الأحسن هو شيء يقترب بشكل مشوه من الحقيقة الأخلاقية»[1]. ما يخسر الإنسان عندئذ هو التماهي ليس فقط مع المستقبل بل مع الحاضر. ولكن ماركوفيتش يدعو إلى مثال شامل «إن أرادت أية نظرية فلسفية (أو مثال) أن تزعم بأنها أكثر من تصريح، وجب عليها أن تجد نوعاً من الشرعية أو الصحة الموضوعية، وأن تشير إلى نوع من العمومية الشاملة.. فمن الضروري للقيم الأخلاقية أن تزعم صحة شاملة وليس فقط موضوعية.. لأن التزامنا بالخلق المتزايد في التاريخ عن طريق الممارسة (Praxis) كالمبدأ الأخلاقي الأساسي، يعني أنها يجب أن تكون ممكنة للجميع»[2].

ما ذكرناه في الصفحات السابقة يعني أنه يجب، في تقييم أي مثال ثوري، استبدال السؤال المعياري: ما يجب أن يكون عليه المثال؟ بالسؤال التاريخي أو العملي وهو: ما هي أحسن أشكال المثال تاريخياً؟.. أو ما دور المثال تاريخياً؟..

المثال لا يكون (ولا يجب أن يكون) هدفاً نهائياً، يتكامل فيه الواقع، بل هدفاً معيارياً يقيس حركة أو يحول الواقع في اتجاهه. عندما يعتبر المثال هدفاً نهائياً فإنه يكون هدفاً نقف فيه عن النضال أو عن التفكير بمقاصد جديدة، أي حالة ننقطع فيها

---

(1) Crocker, David: Parscis and Demorcratic Sosialism 1983, pp: 193-194.

(2) Ibid, pp: 198-199.

عن الحياة، حالة تلغي الحياة نفسها. ليس هناك من تطابق تام بين المثال والواقع في الحياة، وبالتالي ليس هناك من أهداف أو حلول نهائية في الحياة، لأن هذا يعني نقيضاً للحياة. كل ما نرغب فيه ونحققه يكون إما وسيلة لخير يتجاوزه، وإما حالة تدفع إلى تطلعات ورغبات جديدة لتجاوزها.

من الممكن أن يكون أحدنا أرسطوطالياً أو تلميذاً مخلصاً لفيلسوف آخر، ولكن بدون أن يتمسك تمسكاً أعمى أو تاماً بأفكاره كلها، فيعلن بثقة أنه كان على حق في كل شيء، أنه استنزف الحقيقة، أو حقيقة ما كان يعالجه من موضوعات، وأن مذهبه لا يعرف بالتالي أي نقص أو خلل. زعم كهذا يكون، كما كتب الفيلسوف المعاصر أدلر، منافياً للعقل تماماً، ويجب أن يكون الفرد مجنوناً كي يقبل به. ولكن هذا النوع من الجنون أو التمسك الأعمى بفلسفة معينة، ليس ظاهرة غريبة على التاريخ الفكري. فبعض أتباع أرسطو من الفلاسفة المدرسيين، مثلاً، أو بعض أتباع هيجل أو كانط في القرن الماضي وغيرهم كثيرون، كانوا يمارسون ذلك[1]. ولكن هؤلاء لا يدخلون في عداد الذين جعلوا من أمثال هؤلاء الفلاسفة قوة حياة في التاريخ. والحق أن من يريد من المثال أن يكون متطابقاً مع الواقع الذي يتفرع منه، يشبه أولئك الذين يرون أن المفكر الذي يرجعون إليه قد استنزف في فلسفته الحقيقة، كل الحقيقة.

إن كان من الممكن لمفكر أن يكون مريداً لأحد الفلاسفة بدون أن يقبل مذهبه ككل، أو مع رفضه لأخطائه وما يجده من نقص فيه، يجب أن يكون من الممكن والطبيعي قبول مثال ثوري رغم التناقض الموجود بينه وبين الواقع الذي يترتب عليه، ورغم الأخطاء التي تصدر، والنقص الذي يحدث في ممارسته، وفي النظام الذي يمثله.

إن كان تاريخ الفكر يدل أن الخط الأساسي السائد في الانتماء لفيلسوف، أو مفكر، أو مذهب ما، يعني دائماً طرح أو تجاهل بعض أفكاره، وإعادة شرح وتفسير، وتوسيع وصياغة ذلك، يكون من الطبيعي أكثر قبول المثال والولاء له مع موقف مماثل يعترف بالأخطاء، ويُعيد النظر في بعض جوانبه، ويُسقط من حسابه جوانب أخرى،

---

(1) Adler, Mortimer: Ten Philosophical Mistakes, 1985, p: 195-196.

ويرى من الضروري تصحيحه، تطويره، وإعادة شرحه وصياغته بشكل يجعله حياً في تفاعله مع التاريخ، أي بدون أن يترك ما يراه من تناقض بينه وبين المثال يتحول إلى سبب يُبطل التزامه به.

إننا نستطيع الإشارة أيضاً إلى ظاهرة مماثلة في علم الاجتماع. فهذا العلم يستخدم، ابتداءً من مونتسكيو، مفهوم «النموذج المثالي» (Ideal Type) في تصنيف الظواهر الاجتماعية وتحليلها. هذا المفهوم كان ناقصاً من زاوية تاريخية، ويمثل معوقاً ما من ناحية منهجية، ولكنه كان، من زاوية أخرى، يعين تقدماً في منهج العلوم الاجتماعية، لأنه كان أداة قوية في التحليل الاجتماعي تسمح لنا بالكشف عن المبدأ الذي يكمن وراء قدر كبير من الظواهر المختلفة. إن مونتسكيو كان واعياً لهذا الانبهام الذي يميز هذا المفهوم، ولهذا نراه يؤكد أنه لا يناقش ويحلل ما كان موجوداً، بل ما كان مثالياً، فهو لم يكن، مثلاً، منشغلاً بما إذا كانت إنكلترا تتمتع حقاً بالحرية التي يصفها، بل فقط بكون الحرية مقررة في القانون. ولكن نظرة سريعة على كتابه **«ملاحظات حول إنكلترا»** تدل بوضوح أنه كان يدرك تماماً أن إنكلترا كانت غير تمثيلية حقاً وفاسدة كثيراً في القرن الثامن عشر.

إن مونتسكيو استخدم مفهوم «النموذج المثالي» كما يستخدمه حالياً علم الاجتماع الذي استعاده منه. إنه رغم النقض أو المعوقات التي قد تقترن به، فإنه يسمح لنا بالدخول إلى الكيانات السياسية الأساسية، وبملاحظة واضحة لتفاعل القوى التي تحركها.

علاقة التجربة الثورية بالمثال الذي تدعو إليه تماثل علاقة «النموذج المثالي» بالموضوع الذي يحلله الباحث الاجتماعي. القصد ليس الكشف إن كان هذا المثال يتحقق تماماً في الموضوع أو التجربة، بل إدراك درجة القرابة بينهما أو درجة تنظيم الموضوع أو التجربة في ضوء «النموذج» أو المثال.

بدون مفاهيم كهذه يخسر العقل دوره النقدي، طبيعته النقدية ذاتها التي يكشف فيها عن الأهداف أو المقاصد العامة التي يجب أن نتطلع إليها في كل لحظة أو مرحلة تاريخية، ويصبح عقلاً سكونياً أو محافظاً في خدمة الواقع القائم. في المجتمع

الحديث تحول هذا العقل إلى عقلانية ذرائعية لأنه خسر بالضبط هذا الجانب النقدي. بما أنه لا يُستخدم في الكشف عن مقاصد الحياة أو في صياغة أهداف التاريخ في مرحلة تاريخية معينة، فإن العقل كعقلانية أصبح وسيلة، أو ذريعة في تحقيق أو خدمة مقاصد موجودة. إن العقلانية الذرائعية توجه في شكل البيروقراطية، العلم، والإدارة العقلانية، إلى خدمة السيطرة والمناورة، وتنمو كعدو للحرية الفردية[1]. إن علم الاجتماع خسر وجهته الكلاسيكية في تحوله إلى هذه العقلانية الذرائعية. المنظرون الاجتماعيون الكلاسيكيون اعتبروا أن المشاكل المهمة هي المشاكل التي تؤثر في المستقبل، في مجرى التاريخ والمجتمع نحو المستقبل. بدون مثال يتحول العقل إلى عقلانية ذرائعية، إلى عقلانية بلا عقل. المقاصد لا توفر أي معنى وبالتالي لا تقدم أي أساس للتأمل فيما يحدث أو التفكير حوله. «كيف» نصنع شيئاً معيناً، وليس «لماذا» نصنعه، تصبح المقياس الأساسي لتقييم السلوك السياسي، ولكن كيف يمكن لنا الكلام، مثلاً، كما يحدث كثيراً في المجتمع الحديث، على نزع الصفات الإنسانية عن الإنسان (dehumanization) بدون مثال لما يجب أن يكون عليه هذا الإنسان؟.. كيف يمكن أيضاً الكلام، كما يجري حالياً، على الاغتراب، بدون تصور، بدون مثال إيجابي يجب أن يكون عليه الإنسان وقد تحرر من هذا الاغتراب؟.. إن مفهوم الاغتراب يحمل، في ذاته معنى سلبياً يفترض ضمنياً هذا التصور أو المثال الإيجابي. مفاهيم كهذه تعني بالتالي حاجة إلى صياغة تحددها وتبررها في ضوء مقاصد عليا تتجاوزها.

إن إحياء الاهتمام والانشغال بماركس في العقود القليلة الأخيرة يوفر لنا مثلاً عن ذلك. هذا الإحياء لا يجد تفسيراً كافياً في رجوع الأنظمة الشيوعية إليه كفيلسوفها «الرسمي»، أو كالأب الفكري الأعلى لها، لأن ماركس الذي يكشف عنه هذا الإحياء يختلف عن ماركس «الناطق بلسان» هذه الأنظمة، وهو يعود بقدر كبير وأساسي إلى سبب آخر، وهو أن دعاة هذا الإحياء يرون في كتابات ماركس ما يساعد على إدراك بعض المشاكل الكبرى ومواجهتها وتجاوزها. هذه ظاهرة تعيد ذاتها عبر التاريخ حيث

(1) C. Wright Mills: The Sociological Imagination 1959, pp: 184-185, 174.

نرى مفكراً من المفكرين يصبح في مرحلة ما محور الاهتمامات الفكرية بسبب علاقة مهمة بين فكرة وبين الوضع السائد تساعد هذه الاهتمامات في التغلب على التحديات التي تواجهها. المفكرون يميلون عادة، وهذا طبيعي، إلى التعاطف بشكل خاص مع مفكر أو فكر معين. لأنهم يرون فيه أداة فعالة ليس فقط في إدراك أوضاع سابقة كان يعبر عنها، بل في إدراك ذواتهم في أوضاع جديدة يحاولون صياغتها ومعالجتها وتكوينها من جديد. إن إحياء مفكر معين يعود إذن إلى مشاكل وقضايا يعانيها المثقفون في مجتمعهم الخاص، فيحاولون تجاوزها أو التعبير عما تفرزه من حاجات وتطلعات بالرجوع إلى هذا المفكر أو ذاك.

التفسير التام لأسباب هذا الإحياء الأخير لماركس يخرج ـ وهذا بديهي ـ عن نطاق موضوعنا، وهو يحتاج إلى دراسة مستقلة. ولكن من الممكن هنا الإشارة إلى جانب معين من جوانب هذا الموضوع بسبب علاقته الوثيقة بالدراسة الحالية، وهو أن كتابات ماركس لا تقدم فقط أنتروبولوجيا فلسفية، بل فلسفة حياة جامعة تنسق في ضوء هذه الأخيرة أو معها علاقة الإنسان بالمجتمع والتاريخ والآخرين. هذا واضح جداً، مثلاً، في دراسات رجال لاهوت من الذين ينشغلون به ويرون في بعض كتاباته معنى خاصاً لهذا العصر، لأنها تكشف عن انشغال أساسي (علماني) بقضايا كانت تشغل هؤلاء عبر زماننا: حدة حالة الاغتراب الإنساني الحديث واتساعه، الفراغ الروحي الذي يتسع ويتعمق باستمرار، أزمة الذات التي يعانيها الإنسان حالياً من جراء ذلك، قسوة الوضع الإنساني والتاريخي نفسه، التطلع إلى مجتمع يحقق انسجاماً متكاملاً يتجاوز فيه الإنسان ذاته تماماً، الخ. .

هذا الاهتمام الكبير من قبل فلاسفة وعلماء لاهوت بكتابات ماركس، قد يبدو غريباً لأول وهلة، لأن ماركس كان من كبار دعاة تحرير الإنسان من الدين وأشكال الفكر اللاهوتي، ولكن هذا المعنى الخاص الذي تكشف عنه كتاباته يُزيل كل استغراب كهذا. ماركس حاول أن يكشف عن الحقيقة الكامنة في العذاب الديني، وعلماء اللاهوت وفلاسفة الدين الذين انشغلوا به حاولوا، من ناحيتهم، الكشف عن المعنى الديني في فكره العلماني. ذاك حاول أن يدلل على أن المثال الديني كان مثالاً تصاعدياً يحاول فيه الإنسان أن يعالج عذابه على الأرض، العذاب الذي يعود إلى

أنظمة اقتصادية اجتماعية تسحقه، وهؤلاء العلماء والفلاسفة رأوا أن الماركسية العلمانية توفر مثالاً «دينياً» يحاول الإنسان أن يجد فيه بديلاً من الدين. لهذا، ليس من الغريب أن نجد هؤلاء يرون أن ماركس يتكلم بشكل أكثر مباشرة من المفكرين الدينيين أنفسهم، على وضع الإنسان الديني أو وضعه الإنساني الذي يدفع نحو حل ديني، وأن فكره يمكن أن يكون أساساً لنقد الكثير من المفاهيم الدينية واللاهوتية السطحية التي انحرفت عن أصالة المثال الديني.

ما يلتقي عنده جميع الذين شاركوا في إحياء ماركس، سواء كانوا مفكرين ماركسيين أو مستقلين أو علماء لاهوت، ليس تفسيراً واحداً لماركس وكتاباته، ليس معنى واحداً يجده هؤلاء في هذه الكتابات، ليس لقاء حول عناصر صحيحة أو غير صحيحة، مهمة أو غير مهمة فيها، بل كون هذه الكتابات لا تزال توفر الكثير من المفاهيم والفرضيات التي يمكن بالرجوع إليها تحقيق إدراك أحسن للإنسان ووضعه، ولبعض قضايا العصر وتحدياته[1].

هذا الإحياء يدل بوضوح أن معنى المثال الثوري لا يكشف عن ذاته في تحقيق المثال، بل في قوة الدفع التي يكشف عنها في التوجيه إلى صعيد تاريخي أعلى، في مواجهة المشاكل والقضايا الأساسية التي تكشف عنها مرحلة تاريخية معينة، أو في التغلب على صعوبات وعثرات تعترض طريق المثال في الدفع نحو هذا الصعيد الأعلى.

صعوبة أو استحالة تحقيق المثال في وضع معين لا تعني أنه لا يمكن تحقيقه في المستقبل بقدر يسود فيه الواقع ويجدده، لأن الإنسان يستطيع بعمل جماعي ثوري أن يزيل العثرات والحواجز ويوسع نطاق الممكن أو ما يبدو حالياً غير ممكن. هذا التوسيع قد لا يكون كافياً في تحقيق المثال بشكل يتطابق الواقع معه، ولكن يمكن أن يكون كافياً في تجديد المجتمع، وتجديد رؤية الإنسان لذاته وللتاريخ وللآخرين. المثال الثوري يعين مقاييس تمثل أهدافاً للتحول السياسي الاجتماعي الإيديولوجي في عالم غير مثالي، ويفترض أنه من الممكن إقامة مجتمع عادل في الوقت المناسب. إننا

---

(1) Bernstein, Richard: Parscis and Action, 1971, pp: 78-79.

لا نستطيع أن ننكر هذا المثال ونرفض الارتباط به لأنه لا يمكن أن يحقق حالياً، أو لأن التناقض لا يزال حالياً تناقضاً جذرياً بينه وبين الواقع.

عند الحكم على المثال الثوري يجب التمييز بين نوعين من الأسباب التي تجعل من غير الممكن تحقيق المثال، الأول هو النوع الذي يمكن إزالته ويتشكل بقدر كبير من العثرات التي ترتبط بالنظام القديم والمضاعفات المختلفة التي قد تترتب عليه. الثاني هو النوع الذي لا يمكن إزالته، بل من الممكن فقط تذليله أو ضبطه، ويرتبط بجدلية ممارسة المثال، وتناقضات متأصلة في الوضع الإنساني والتاريخي نفسه، وهو موضوع القسم الثاني من هذه الدراسة. الذين كانوا ينتقدون المثال ويرفضونه بسبب هذا التناقض كانوا يخلطون تماماً بين النوعين، ولذلك يمكن وصف موقفهم بأنه موقف اعتباطي، غير عقلاني وغير علمي، لأنه يتجاهل وقائع وحقائق تخترق جميع تجارب التاريخ الإيديولوجية والثورية.

الاعتراض القائل بأن المثال الثوري لا يتحقق، وبالتالي فهو غير ضروري أو لا أهمية له، كما كان يقول عدد كبير من المفكرين، الاعتراض الذي ينكر دور التخطيطات الإيديولوجية والأخلاقية لأنها غير واقعية، ويدمغها بأنها غير واقعية لأنها لا تتحقق، يفترض ثنائية مطلقة ذات طبيعة ميتافيزيقية، فالنظرية الاجتماعية من هذه الزاوية يجب أن لا تطرح أي مثال، أو أن تطرح، على طريقة دون كيخوته، أحلاماً مستحيلة، فتخسر موضوعيتها وعقلانيتها. فالخيار هنا هو بين حلين، دون أي علاقة جدلية بينهما. فإما أن يتحقق المثال تماماً وكلياً وإما يتعين الاستغناء عنه. هذا اعتراض لا علاقة موضوعية له بتجارب التاريخ الإيديولوجية والأخلاقية والثورية. ما يتجاهله هذا الاعتراض هو دور المثال الذي أشرنا إليه في الصفحات السابقة والذي لا يجد صحته أو شرعيته في تطابق الواقع مع المثال. ثم هناك بين الخيارين اللذين يقدمهما هذا الاعتراض مُثل يصطدم تحقيقها بعثرات من الممكن تعديلها، إزالتها، أو تغييرها عن طريق الجهد الإنساني وخصوصاً عندما يكون هذا الجهد جماعياً وثورياً.

إن كان المثال يقدم، مثلاً، تخطيطاً مفصلاً حول المجتمع أو النظام الجديد، فإن تطبيقه يصبح محدوداً ويتسع التناقض بينه وبين الواقع الذي يخلقه. ولكن إن كان

المثال مجرداً أكثر مما ينبغي، فإنه يعجز آنذاك عن تقديم دليل واضح بدرجة كافية في توجيه العمل في أوضاع معينة، لهذا فإن إمكانية أو فاعلية المثال في التطبيق تدعو، من ناحية، إلى أن يكون المثال محدداً بقدر يجعله قادراً على توفير دليل للعمل. ومن ناحية أخرى إلى أن يكون مجرداً بقدر يجعل من الممكن تفسيره بشكل مرن يتناسب مع الأوضاع المتغيرة. ولكن التوازن بين هذين الجانبين أو الضرورتين صعب التحقيق، وهو أمر يستحيل بشكل دائم.

هذا يعني أنه يجب، من زاوية معينة، الاعتراف مع هذا الاعتراض بأن المثل الاجتماعية والأخلاقية أو الإيديولوجية الثورية مفصولة «عما هو كائن»، وإن كان بشكل غير الشكل «المطلق» الذي يميز هذا الاعتراض. ولكن هذا يشكل فضيلة وليس نقصاً في المثال، إذ لو كانت القيم والتصورات التي يدعو إليها المثال غير منفصلة عما هو كائن، فإن النقد ينحط آنذاك ويصبح مصادقة على النظام القائم. إن نحن حولنا المثال إلى ما هو كائن، فإننا نخسر القدرة أو الشرعية النقدية في تحدي المقولة الهيجيلية (على الأقل كما يفهمها بعض المفكرين والفلاسفة) بأن الواقع هو العقلاني، أو بأن الحالي هو أحسن ما يمكن كما تقول مقولة أخرى، على طريقة لايبتنز مثلاً، الماركسية الهيجيلية تتعرض كما لاحظ ستوجانوفيتش، الفيلسوف الماركسي اليوغسلافي، لخطر العقلية المحافظة لأن ريبتها في لغة منفصلة حول القيم والمثل تغري بالمصادقة على المؤسسات الاجتماعية القائمة كمكان تتحقق فيه وحدة «ما هو كائن» و«ما يجب أن يكون». لهذا كان من الضروري في نظر ستوجانوفيتش وزميله ماركوفيتش أن تتجاوز المثل الأخلاقية الواقع الموجود وتتطلع إلى مستقبل تتحقق فيه[1].

هنا يجب التمييز أيضاً بين مثال يطرح ذاته على الطريقة الطوباوية ومثال يطرح نفسه في ضوء نظرية اجتماعية نقدية. فالثانية تحدد، على خلاف الأولى، ما يحتاجه المثال من استراتيجية وتكتيك في تحقيقه في أوضاع معينة، تعين في ضوء مفهوم عام للتاريخ أو حقبة تاريخية معينة، مراحل انتقالية ووسطية محددة في مجرى الانتقال من

---

(1) Crocker, D.: op. cit. pp: 170-171.

وضع حالي إلى النظام أو المجتمع الجديد، وتشير إلى الخطوات الضرورية في كل مرحلة لبلوغ المقاصد العليا. إن التصورات الطوباوية والمذاهب الإنسانية المجردة تتجاهل، على نقيض المثال الثوري الذي يقترن بنظرية اجتماعية نقدية، ضرورة تحديد الوسائل، والأوضاع الحقيقية، والإمكانات الموضوعية، والمراحل الضرورية، ولهذا، فإنها تتحول إما إلى بيانات لفظية بليغة وإما إلى طوبى نبيلة ولكن عقيمة. الاعتراض الذي أشرنا إليه، والذي ينبذ المثال بسبب تناقض جذري بينه وبين الواقع، ينطبق على النوع الأول وليس على النوع الثاني.

هذا الاعتراض الذي ينطلق من هذه الواقعية غير المحدودة بأي حقيقة تتجاوزها، يخطىء أيضاً حول ما يمكن أن يكون ممكناً في المستقبل أو حتى الحاضر، ولا يرى هناك أي دور لمثال اجتماعي أو إيديولوجي غير قابل للتحقيق في لحظة تاريخية معينة. ولكن ما قد يبدو مستحيلاً اليوم يكشف أنه ممكن التحقيق فيما بعد، أو يتضح أنه كان من الممكن تحقيقه سابقاً، لأننا نعرف أنه تحقق فعلاً بعد رفضه والتنكر له، ولكن النجاح الذي يتحقق فيما بعد لا يكون في بعض الأحيان ممكناً لو آمن الناس باعتراض كهذا أو انطلقوا من الواقعية المضادة للمثال التي ينطلق منها. ولكن من الممكن القول، من ناحية أخرى، إن الفشل في تحقيق مثال يكون «وهمياً»، بدون جذور في الواقع الاجتماعي التاريخي المتحول، كان من الممكن الكشف عنه في البداية كمثال من هذا النوع، يمكن أن يكون سبب خيبة أو شلل إرادي يجهض الكثير من المنجزات التي قد تكون ممكنة لو أن الناس أدركوه كما هو، في طبيعته الطوباوية، وارتبطوا بأهداف أخرى أكثر واقعية، ولكن الأمور يمكن أن تتجه أيضاً في وجهة أخرى. فالمثال الذي تدينه هذه الواقعية يمكن أن يشعل الحماس الذي يقود إلى منجزات ممكنة. حتى وإن كان المثال غير ممكن التحقيق كما يتنبأ الواقعيون، فإن النضال في سبيله يمكن أن يكون عنصراً سببياً في خلق درجة من الاقتراب منه تمثل منعطفاً تاريخياً.

ماذا كانت ستكون نتيجة الثورة الفرنسية، الأمريكية، الروسية، الصينية، الخ.. لولا الإيمان بمثال «غير واقعي» غمر مئات الألوف أو الملايين أو عشرات الملايين؟.. لولا الإيمان بأن المبادىء التي يدعون إليها والتي تبشر بولادة جديدة

للتاريخ أو قيام مجتمع جديد، ستتحقق مباشرة عند انتصار الثورة؟ إن الطاقات الإنسانية الهائلة التي تحتاج إليها الثورة في تدمير عالم قديم وبناء عالم جديد، يمكن أن تكشف عن ذاتها فقط عن طريق تصورات وأفكار مثالية، عن طريق مثال يستطيع أن يثير الحماس الكلي والانتماء التام إليه، وليس بحسابات واقعية صرفة تقتصر على ما تسمح به الأوضاع في وضع معين.

بعض المعارضين لأخلاقية ثورية يعترفون أنه من الممكن في بعض الأحيان التمييز بين الوقائع والقيم، بين الوصف والأحكام الإرشادية، بين النظرية أو التصورات الأمبيريقية، بين النظرية والتصورات المعيارية، ولكنهم يضيفون بأن تمييزات كهذه أمر غير مرغوب فيه لأن «لغة قيم أخلاقية منفصلة» هي عديمة الأهمية لكائنات إنسانية منغمسة في عملها في أوضاع تاريخية فعلية. ولكن هذا الموقف يعني ـ كما كان يعبر عن ذاته ـ استثناء تقييمات أخلاقية أو إيديولوجية ثورية معينة، كنقد المؤسسات والبنى الاجتماعية الموجودة، وتخطيطات معيارية ومشاريع مستقبلية، لما يجب أن يكون عليه المجتمع، وأعمال فردية وعامة، وقيم ومبادىء حول العدالة، أو بالأحرى ما يجب أن تكون عليه العدالة والحياة الفاضلة والحرية، الخ. . إن أشد أشكال هذا الاعتراض يتجنب، كما أشرنا، الأحكام الأخلاقية والتصورات الإيديولوجية المستقبلية. في أي مستوى، سواء أكان حسياً أم مجرداً، فردياً أم عاماً، حول أعمال أو بنى اجتماعية، الخ. . مواقف كهذه هي مواقف مجردة لأنها تتجاهل التجارب التاريخية التي كانت تعبر عن عمل المثال في الواقع، والتي تكشف بوضوح عن دور القيم الأخلاقية وأثرها، والتصورات الإيديولوجية، وخصوصاً ما كان ثورياً منها، أو على الأقل عن حاجة الناس العامة إلى قيم وتصورات كهذه.

يجب علينا ولا شك أن نحكم على المثال في ضوء الواقع وأن ننتقد الممارسات التي تصدر باسمه، ولكن ليس باسم أخلاقية أو مثالية أو طوباوية مجردة، أو باسم واقعية صرفة ميكانيكية غير جدلية، مغلقة وعاجزة عن رؤية الديناميكي والمتحول في وضع قائم. النقد يجب أن يكون باسم مقاييس تتفرع من جدلية المثال الثوري ذاتها، من مقاييس نصل إليها عن طريق المقارنة بين الممارسات أو السلوكية التاريخية التي كانت تصدر عبر التاريخ عن ممارسة المثال لذاته في تجاربه الثورية

نفسها. فكما أن تاريخ الأفكار والنظريات الاجتماعية يجب أن يكتب، عند تفسير أسبابها، في ضوء المفهوم العلمي القائل بأن هذه الأفكار والنظريات هي نفسها جزء من الحياة الاجتماعية السياسية، كذلك أيضاً يجب أن ندرس علاقة المثال مع الواقع في ضوء الأشكال التي كانت تتخذها في تجاربها التاريخية، وليس في ضوء حقيقة خارجية تعلو عليها، أو وفق واقعية تنحسر عنها.

يكتب هيجل بأن الذات هي ما تصنعه، ويقول ماركس، مردداً صدى هيجل، بأن الإنسان هو ما يصنع، ويعلن سارتر، متابعاً الخط نفسه، بأن الإنسان هو مجموعة ما يصنع من خيارات. المثال هو أيضاً ما يصنعه، مجموعة الأعمال التي تنتج عنه، والتحولات التي تترتب عليه، ليس هناك من شيء آخر.



(2)

مقياس الحكم على المثال الثوري
وعلاقته بمجرى التاريخ



هناك هوة بين الأحكام التي نعطيها حول ما يوجد وما لا يوجد، حول ما يميز أو لا يميز أشياء موجودة، وبين أحكام حول ما يجب وما لا يجب أن نقوم به. النوع الأول يعني توكيدات يمكن تحديدها كأحكام وصفية، والنوع الثاني، حول ما يجب وما لا يجب، يمكن تحديده كأحكام معيارية لأنها تضع مقاييس للسلوك. هذا التناقض بين الاثنين هو تناقض بين قضايا واقعية وقضايا حول قيم، كالخير والشر، العدالة والظلم، الحرية والاستعباد، الفضيلة والرذيلة، الخ...

عندما ناقش الفيلسوف دافيد هيوم هذه القضايا، كانت النقطة المهمة التي أكد عليها بقدر كبير من القوة، هي التنبيه إلى الفرق بين الأقوال الصحيحة ـ توكيدات حول ما هو كائن وما ليس كائناً ـ وبين الأقوال الأمرية (prescriptive) (توكيدات حول ما يجب أو لا يجب أن يكون). إنه يعلن أن النوع الأول لا يستطيع أن يوفر لنا أرضية كافية للوصول إلى استنتاجات صحيحة مقنعة حول النوع الثاني. حتى عندما تعني الفرضيات التي نستخدمها معرفة تامة بقضايا واقعية، بالوقائع أو الوجود الحقيقي، أي عندما تكون الحقيقة أقوالاً حول الواقع، فإننا لا نستطيع القول إن من الممكن الانتقال من ذلك إلى استنتاج معياري أمري واحد. فالاستنتاج الأمري المعياري لا يمكن أن يتفرع من فرضيات أو مفاهيم وصفية صرفة.

هل هناك من مخرج من هذه الثنائية؟.. هل نستطيع تحديد أرضية يمكن فيها

أن نؤكد حقيقة أو ضرورة الاستنتاجات الأمرية أو المعيارية؟ الجواب «نعم» إن كنا نستطيع أن نجد طريقة ما في دمج الفرضية المعيارية بالفرضية الوصفية كأساس لتفكيرنا في الوصول إلى استنتاج معين. هل هناك بكلمة أخرى، بصدد موضوعنا، أي علاقة أساسية بين المثال الثوري والواقع، من طريقة يمكن فيها توكيد حقيقة المثال وبالتالي التوجيهات المعيارية التي تتفرع منه وتقترن به؟..

إننا نستطيع ذلك إن استطعنا تحقيق إدراك صحيح للوضعية التاريخية التي يظهر فيها المثال، فندلل موضوعياً على أن هذا المثال يعبر عن القوى والاتجاهات الاجتماعية التاريخية الجديدة النامية فيها والداعية إلى تجاوزها. هذا الإدراك لأصول المثال في مرحلة تاريخية معينة، في جدلية هذه المرحلية، يوفر لنا حلاً في ربط الفرضية الوصفية بالفريضة المعيارية، لأنه يكشف في وصفه للظواهر الموضوعية والوقائع الأمبيريقية في مرحلة معينة عن التحولات التي تدفع إلى تجاوزها في حالة موضوعية أمبيريقية مقبلة. المثال لا يجد هنا مرجعه في عقل أو جوهر أو طبيعة لا تاريخية تفرض واقعاً معيناً يعكس صورتها، بل في إمكانات تكشف عنها وضعية تاريخية معينة في تجاوزها لذاتها. إننا لا نستطيع وصف أحكام المثال الثوري المعيارية كما نصف الوقائع الأمبيريقية، أو الكشف عنها كما نكشف عن هذه الوقائع، بالضبط لأنها أحكام مثال ثوري، أي أحكام لا تتميز بعد بأي وجود أمبيريقي. ولكننا نستطيع أن نصف القوى والاتجاهات الموضوعية التي تعمل في وجهة المثال وتدفع نحو إفرازه كظاهرة تاريخية، وبذلك ندلل على أن الأحكام المعيارية التي يقول بها ترتبط ارتباطاً وثيقاً بالأحكام الوصفية.

إن هيوم لم يستطع، ولم يكن قادراً على حل هذه الثنائية التي نبه إليها بين الأحكام المعيارية والأحكام الوصفية، فكان مسؤولاً، كما يكتب الفيلسوف الأمريكي أدلر، عن الشكوكية حول الحقيقة الموضوعية للفلسفة الأخلاقية، الشكوكية السائدة في القرن العشرين، والتي تُسمى بالأخلاقية «غير الإدراكية» (non cognigive ethics)، وهي طريقة لبقة في القول بأن المذاهب أو الفلسفة الأخلاقية لا تتميز بمكانة المعرفة الصحيحة، وهي تتشكل فقط من آراء تعبر عما نرغب فيه أو ننفر منه، عن أفضلياتنا أو

ميولنا، عن رغباتنا وكراهياتنا، أو كما وصفها برتراند راسل ساخراً «إنها توصية الآخرين بما يحب عليهم صنعه كي يمكن لنا الانسجام مع أنفسنا»[1].

إن إحدى الحجج الأخلاقية غير المعرفية تتفرع من مقولة هيوم النقدية بأن معرفتنا للواقع، وبصرف النظر عن صحتها، لا تستطيع في ذاتها تكريس حقيقة حكم أمري واحد. في أي حال، هذه ليست الحجة الوحيدة. فهناك أيضاً مقولة نقدية أخرى تميل إلى إلغاء الأحكام الأمرية من صعيد الحقيقة ونقلها إلى دنيا الآراء الصرفة التي لا تكون صحيحة أو خاطئة. آيير، وهو فيلسوف إنكليزي من القرن العشرين، وآخرون غيره في الدائرة الفلسفية نفسها، صاغوا هذه المقولة، وهي تقول بأننا نصل إلى الحقيقة عندما ينسجم ما نفكر به مع ما تكون عليه الأشياء أو الوقائع. إنها نظرية تنطبق، كما هو واضح، على أقوال تعني توكيدات حول ما هو كائن وما ليس كائناً، ولكنها لا تنطبق على أقوال أو أحكام أمرية. فعندما نقول يجب صنع شيء ما، أو لا يجب صنعه، فإن ما نقوله لا ينطبق على أي شيء. إن كانت الحقيقة هي فقط ما تحدده هذه النظرية، أي «نظرية المطابقة حول الحقيقة» فإن الأقوال الأمرية والأحكام المعيارية لا تكون بالتالي صحيحة أو خاطئة.

ما قلناه سابقاً حول إمكان رابطة علمية انتقالية من الوضعي إلى المعياري ينطبق هنا أيضاً، لأن المطابقة التي تشير إليها هذه النظرية يمكن أن تتحقق، وإن لم يكن الوضوح نفسه، بين الأحكام الأمرية التي نقول بها وبين ما تكون عليه الأشياء إن نحن فهمنا من ذلك ما تكون عليه هذه الأشياء كنتيجة تحولات واتجاهات اجتماعية تاريخية جديدة تفرض، عاجلاً أو آجلاً، إلغاء أو تعطيل حالة أمبيريقية معينة وخلق حالة أخرى قادمة. الاقتصار على نظرية «المطابقة حول الحقيقة» يجرد الواقع من كل عقلانية تاريخية، والإنسان نفسه من العقل النقدي فيحول الأول إلى وجود سكوني تام، وينزع عن الثاني إنسانيته نفسها. إن البراغماتية كانت تُفسر بشكل مماثل وإن كان على صعيد أعلى قليلاً.

---

(1) Adler, M.: op. cit. p: 118.

البراغماتية لم تكن أساسياً، في نظر الكثيرين من النقاد، أكثر من شعار مؤذٍ يقول بأن كل معرفة، كل بحث، كل فكر هو لمصلحة العمل (action)، حيث يُدرك العمل بشكل عادي أو صورة مبتذلة. البراغماتيون كانوا يتهمون بالتمسك بالمذهب القائل بأن أي شيء نرجع إليه يكون حقيقياً أو متميزاً فقط إن كان يعمل أو إن كان نافعاً.

مفهوم كهذا حول البراغماتية كان يُعتبر مفهوماً خاطئاً أو متحيزاً ضدها من قبل بعض المفكرين. أما الأسباب فهي معقدة، منها أن البراغماتيين، وخصوصاً المبسطين منهم، كانوا مسؤولين عن هذه الصورة الكاريكاتورية. ولكن من الواضح، لكل من يقرأ بدقة المفكرين البراغماتيين، أن هذه الاتهامات خاطئة. هؤلاء كانوا، في الواقع، ينكرون ذلك بشدة. في بحث اتخذ شكل سؤال وجواب، ونشر عام 1905، رد بيرس، «مؤسس» البراغماتية، على هذه الاتهامات. فالسائل يقول، مثلاً: «إن كنت ترى، إذن، أن العمل هو سبب كل شيء وغاية كل شيء، فلماذا لا تجعل المعنى مطابقاً للعمل؟».

ولكن البراغماتي يجيب: «يجب الاعتراف، أولاً، بأنه لو صح أن البراغماتية تجعل حقاً من العمل سبب كل شيء، وغاية الحياة، فإن هذا يعني الموت، لأن القول بأننا نحيا فقط لمصلحة العمل كعمل، بصرف النظر عن الفكر الذي يحمله، يكون كالقول بأنه لا يوجد شيء يمكن اعتباره كفحوى أو كمعنى عقلاني»[1].

المثال الثوري يمكن إذن أن يتجنب الطوباوية، من ناحية، والأمبيريقية الصرفة من ناحية أخرى وأن يصل بين الأحكام الوصفية والأحكام المعيارية. كي يكون المثال ثورياً حقاً يجب أن يحقق هذا. هذا المثال يفترض ما يمكن وما يجب على الإنسان أن يكون، ويدين الواقع الاجتماعي السياسي الموجو في ضوء قيم «مثالية»، ولكنه يصنع ذلك في ضوء إدراك موضوعي ما لتحولات هذا الواقع، وبالرجوع بشكل ما إلى الجدلية التي تحركه نحو تجاوز ذاته. المثال الثوري الذي يستطيع توفير تلك الصلة

(1) Bernestein, Richard: op. cit. pp: 173-174.

بين الأحكام الوصفية والمعيارية هو مثال يدرك أن الكشف عن طبيعة النظام القديم وأصوله الاجتماعية والتاريخية، عن طبيعة المرحلة التاريخية التي يمر بها، وعن طبيعة التحولات والتناقضات النامية المتطورة فيه، هو الأساس الوحيد للكشف عن إمكاناته التاريخية الصحيحة، وعن إمكانات الإنسان الممكنة. إنه لا يعمل في ضوء طبيعة إنسانية، جوهر، أو عقل لا تاريخي، بل في ضوء هذه الإمكانات.

اتجاه كهذا يتناقض مع الاتجاهات الفلسفية الحديثة القائلة بأن هناك هوة لا يمكن تجاوزها بين الوصفي والمعياري، بين الوقائع والقيم، بين ما هو كائن وما يجب أن يكون. المثال الثوري يعني، إن كان ناجحاً، وضعاً اجتماعياً تاريخياً موضوعياً، وفي ضوء إدراك نقدي لجذوره وأسبابه، يستطيع الكشف عن إمكانات إنسانية حقيقية، وأن يتصور إمكانية تحقق ذاتي غير معروف سابقاً. فما هو عليه الإنسان وما يمكن أن يكون عليه، وما هو عليه مجتمع أو وضع تاريخي ما، وما يمكن أن يكون وما يمكن أن يكون عليه، يتحولان في مجرى تطور أو حركة التاريخ، وقد كان العمل الإنساني في ضوء مثال ثوري لا يمثل فقط الأداة الأساسية في التعبير عن هذا التحول أو إحداثه، بل كان يخلق في مجرى التاريخ إمكانات إنسانية جديدة.

المثال الثوري (أية فكرة سياسية أو اجتماعية، الخ. . .) يكون صحيحاً بقدر قربه من الأوضاع التاريخية المتحولة التي يعبر عنها، ودرجة تفاعله معها. إن كان لا يحقق ذلك، فإنه يكون مثالاً مزوراً. إن ماركس، مثلاً، أكد على حقيقة الرأسمالية عند المقارنة مع الإقطاعية، وذلك لأنها تمثل طوراً متقدماً أعلى في حركة التطور التاريخي. ولكن فكرة الرأسمالية تحولت إلى «وعي مزور» عندما واجهت الاشتراكية التي تتجاوزها. وهذه الأخيرة ستصبح بدورها مزورة عندما تعطي مكانها للشيوعية.

مفاهيم كهذه تعني تغيراً في رؤية الإنسان للتاريخ. فطالما كان التاريخ دورياً في طبيعته، كان لا يمكن استخدامه في إضفاء الشرعية على أي مثال ثوري أو نظام سياسي. لهذا لم يكن من الغريب أن تكون الثورات الجذرية المنظمة في مثال كهذا ظاهرة حديثة. فالدورات التاريخية لم تكن فقط تتناقض مع فكرة تحسين أوضاع الإنسان أو تحسين الإنسان ذاته، بل كانت تعني أيضاً انحطاطاً وسقوطاً. لهذا لم يكن

من الممكن استخدام التاريخ في تبرير مثال ثوري، أو إقامة نظام سياسي اجتماعي جديد، إن كان تاريخ المثال أو النظام سينتهي إلى كارثة. لهذا، مثلاً، وجد فلاسفة اليونان القديمة أن من المستحيل تبرير أحسن أنظمتهم كنتاجات تاريخية. إن «جمهورية» أفلاطون، وكذلك دولة أرسطو المثالية كما وصفها في كتاب «السياسة» لم تكونا نتاجاً تاريخياً، بل كانتا تمثلان في الواقع، فكرة مضادة للتاريخ، لأن التاريخ كان يعني نقصاً ومأساة. العقل ـ أو على الأقل المعقولية ـ هو الذي يبرر أحسن الأنظمة، وهذا العقل لا يتماهى أبداً مع التاريخ، ولكن الفكر الحديث، ابتداءً من تورغو، وكندورسيه و«الفلاسفة»، جعل العقل نفسه نتاجاً تاريخياً عندما ماهى هؤلاء بينه وبين التاريخ. النتيجة التي ترتبت على فكرة التقدم، والتي لازمت الفكر الحديث وعبرت عن ذاتها في فكرة التطور الاجتماعي التي سادت علم الاجتماع والأنتربولوجيا حتى أوائل القرن العشرين، كانت إذن نقل شرعية الأنظمة السياسية من العقل إلى التاريخ، وكذلك نقل المثال الثوري، أو التحولات الجذرية الجامعة التي كان يتطلع إليها الفكر، من دنيا الطوبى إلى حركة التاريخ وجدليتها.

عندما زالت الرؤيا الدورية للتاريخ، وعندما أخذت الحداثة تنظر إلى التاريخ كظاهرة تقدمية شاملة، اتخذ التاريخ صفة موضوع مستقل وأصبح يملك صفة خير محدود لأول مرة. الحداثة كانت تعني، فيما تعنيه، أن فكرة التاريخ أصبحت مهيمنة على النقاش السياسي، لهذا نجد أن ألمع المفكرين القائلين بفكرة التقدم كانوا يرفضون المُثل الطوباوية التي تخرج بطبيعتها ذاتها عن التاريخ. (الطوبى تعني من حيث الأصل اللغوي مدينة غير موجودة في أي مكان). فطالما أن التاريخ كان يُدرك كقصة نكبات ومأساة، كان من الطبيعي افتراض درجة من التنوع في القضايا الإنسانية. التاريخ كان يعني الفوضى، وهذا كان يعني صراع الأحداث والحوافز الإنسانية. ولكن عندما أصبحت فكرة التاريخ ترى فيه خطاً مستقيماً يقترن بتحسين للإنسان ولأوضاعه، فإن المأساة أعطت مكانها لسلسلة من التحولات المترابطة في طريقها إلى كمال نهائي. إنها طريق تعرف النكسات، ولكن هذه النكسات كانت انحرافات عابرة أو مواقف موقتة لا تحول دون متابعة التاريخ لحركته نحو هذا الكمال النهائي.

كي نفهم طبيعة المثال الثوري وندرك المفهوم الخاص الذي نقدمه هنا من زاوية

معينة، أي في علاقته مع مجرى التاريخ، كان من الضروري أن نُدرك هذا التحول في معنى التاريخ، التحول الذي يضفي على هذا المثال شرعيته نفسها.

هذا واضح أيضاً في مفهوم الشرعية السياسية الذي رافق الحداثة وترتب عليها. فهو يعني مجموعة من الصفات أو المقومات التي تجعل السلطة جديرة بالثقة والولاء لها، وتوفر للنظام الذي تمثله طاعة المواطنين. فمن حق السلطة أن تحكم، ومن واجب هؤلاء الارتباط بها وطاعتها. مهما اختلفت المقاييس التي كانت تُقاس بها هذه الشرعية في حالات مختلفة، فإن المفاهيم أو النظريات التي تصوغها كانت تربط عادة بينها وبين فكرة معينة حول منجزات إيجابية، منافع ومكاسب معينة، أو حول قدرة النظام أو السلطة على توفير فوائد ونتائج تعجز عنها حكومات أو أنظمة أخرى، أو تكون عاجزة عن تحقيقها بالدرجة نفسها. ولكن هذا القياس للشرعية السياسية كان غير ممكن قبل تحرير التاريخ من المفهوم الدوري، وتحويله إلى حركة تقدمية تفرز بجدليتها ذاتها تحسيناً مستمراً للإنسان ووضعه. عندما زال هذا المفهوم الدوري وأخذت الحداثة تنظر إلى التاريخ باعتباره مجالاً للتقدم المستمر، أخذ التاريخ في ذاته صفة هدف مستقل، وأصبح يملك لأول مرة صفة الكسب غير المحدود.

بما أن المثال الثوري يمثل تحولاً تاريخياً ويكون بالتالي نتاجاً للتطور التاريخي، لمنعطفات يفرزها هذا التطور، وبما أن هذه المنعطفات تحتاج إلى صياغة جديدة للتاريخ في مرحلة معينة، فإن شرعية المثال تعني، فيما تعنيه، قدرته على التفاعل مع الجدلية التاريخية الموضوعية التي تدفع إلى هذه المنعطفات، وإلى صياغة جديدة لها. ولكن بما أن هذه الصياغة تعني وتفرض الانتقال من أحكام وصفية إلى أحكام معيارية، فإن المثال الثوري يحتاج ألى عقل علمي يكشف فيه وبه عن القوى والاتجاهات الموضوعية التي تدفع نحو هذه المنعطفات والصياغة. هذا يعني بدوره أن مقياس المثال الثوري، المقياس الذي يجب أن يقيس صحته وشرعيته، لا يصنع ذلك في ضوء أهداف عليا أو نبيلة يتطلع إليها، أو في ضوء مطابقة بينه وبين الواقع الذي ينتج عنه، بل في ضوء قدرته على التفاعل مع هذه الحركة الموضوعية وصياغته لها من جديد بالرجوع إلى القوى والاتجاهات الجديدة النامية فيها.

هذا ينطبق على مفهوم الشرعية السياسية أيضاً. فبما أن السلطة تمثل حادثة أو ظاهرة تاريخية، وتكون بالتالي نتاجاً للتطور التاريخي، وبما أن حركة التاريخ مفيدة وتعني تقدماً، فإن إشكال السلطة تكون هي الأخرى مفيدة ومتقدمة. ولهذا، فإن كل سلطة جديدة يجب أن تبرز ذاتها وتجد شرعيتها في قدرتها على أن تكون أكثر فائدة ومنفعة من غيرها. مقياس صحة المثال الثوري أو النظام السياسي لا يكمن إذن في التساؤل: ما هو المثال أو النظام الأحسن، بل في التساؤل: ما هو المثال أو النظام الأحسن «الممكن» في منعطف معين وفي مرحلة أو أوضاع معينة؟.. المثال أو النظام يكون صالحاً وجيداً لأنه يكون قادراً على التعبير عن ضرورة تاريخية جديدة.

القائد الكبير الذي يعبر عن المثال الثوري ويقود التجربة الثورية يكون هو الآخر كبيراً، لأنه استطاع أن يعبر عن حركة التاريخ في أحد منعطفاته الجذرية، وليس بسبب إرادة صرفة. لهذا، حل مفهوم «الأفراد التاريخيون»، محل مفهوم «الأبطال» السابق. هؤلاء كانوا عظماء ليس نتيجة لأعمال كبيرة، بل نتيجة لقدرتهم على إدراك الضرورة التاريخية[1].

كثيرون من المفكرين كانوا يقولون لنا، ابتداءً من هيوم، بأن العلم، وسيلتنا الأكثر نجاحاً وقوة في استكشاف الطبيعة ودراستها، يستطيع أن يقول لنا فقط ما هو كائن. إنه يستطيع أن يصف، وأن يفسر، وأن ينبىء، ولكنه لا يستطيع أن يقول لنا ما يجب أن يكون. ولكن هذا المفهوم نفسه كان قاعدة هجوم ماركس، وهيجل. ما وجد ماركس في هيجل كان محاولة ـ المحاولة الأكثر طموحاً في الفلسفة بعد كانط ـ للتغلب على هذه الثنائية بين ما هو كائن وما يجب أن يكون. إن هجوم ماركس عبر حياته على الذين كانوا يقولون بصورة ما بهذه الثنائية، كان لا يقل حدة عن نقد هيجل المماثل لذلك. ما ذكرناه حول مقياس المثال الثوري حتى الآن يدل أنه من الممكن للعقل العلمي أن يقول لنا ليس فقط ما هو كائن، بل ما يجب أن يكون. إن كان العلم قادراً على أن «يصف، وأن يفسر، وأن ينبىء»، كما يقول المفهوم الآخر المناقض،

(1) C. W. Hegel: The Philosophy of History, 1956, pp: 135-138.

يصبح من الممكن، أو حتى من الضروري الاستنتاج في ضوء ذلك بأنه يستطيع أيضاً أن يقول ما يجب أن يكون.

ما ذكرناه حول المقياس الذي يجب أن يقيس المثال الثوري يعني، من ناحية أخرى، أننا عندما نحكم على أي مثال كهذا، على أية تجربة ثورية، يجب أن يكون الحكم في ضوء مقاصدها وليس في ضوء قيم وتصورات أخرى مناقضة لها. إننا قد ننكر هذه المقاصد، أو أن تكون أمراً مرغوباً فيه، ولكن هذه المقاصد هي التي يجب أن نقيس بها منجزات هذه التجربة. القول بأن المثال الثوري حقق تقدماً يعني، أولاً، التوكيد بحدوث حركة نحو مقاصد معينة، وثانياً، بأن هذه المقاصد هي مقاصد تريدها التجربة الثورية التي تنبثق منها. «كثيرون من المفكرين يستخدمون، في الواقع، كلمة «تقدم» في الإشارة إلى منجزات قريبة من أهداف معينة بصرف النظر عن طبيعة هذه الأهداف ودورها. فـ «التقدم» يعني تقدماً نحو شيء معين، وقيمة هذا الشيء لا علاقة لها بالتحليل الذي يقرر حدوث التقدم أم لا»[1]. التقدم كلمة تصف درجة أكثر دنواً من الهدف، ومن الممكن استخدامها فقط في أوضاع يتم فيها الاعتراف بهذا الهدف، وتكشف عن منجزات تكون أقرب إليه من حالة سابقة. لهذا، فإن طرح صورة المثال نعرف ما نسأل في وضع كهذا وأن نحدد سلوكنا السياسي أو الثوري في ضوء معرفة كهذه يعني أننا نعرف أن نصف ما يجب. المثال يجد قيمته أو قياسه إذن في التحول الذي يُحدثه في ضوء إدراكه لهذا الوضع، وليس في تحقيق ذاته أو في مطابقة الواقع معه. العلم نفسه لا يجد قيمته في حل جميع المشاكل التي تواجهه، بل في تطوير موضوعه أو موضوعاته.

هذه الخاصية التي تميز الحداثة والتي تفسر كل فكرة (كل مثال) في ضوء خلفيتها الاجتماعية التاريخية، قادت إلى التقليل من قيمة الفلسفة تماماً، وتعريتها من أية قيمة ذاتية، واستبدالها بتفاسير تدور حول مكانتها في التاريخ. لهذا يجب عند قيام المثال الثوري أو الحكم عليه أن نقوم بذلك في ضوء علاقته بالتاريخ. فبما أن التاريخ حركة تتغير وتتحول، لا يمكن إذن القول بأن الواقع يجب أن يتطابق مع المثال. في

---

(1) Pirie, Madson: Trial and Error and The Idea of Progress, 1978, p: 7.

هذه الأوضاع تصبح حركة التاريخ نفسها الحقيقة التي نرجع إليها في هذا القياس. فهي التي تضفي نهائياً الشرعية، ودراسة المثال أو الأفكار تصبح تاريخية.

المثال الثوري لا يمثل جوهراً تعكسه الأحداث والظواهر، وبالتالي لا يمكن القول إن هذه الأخيرة يجب أن تنسجم وتتطابق معه. المثال هو علاقة معينة مع التاريخ يحاول فيها الإنسان توجيه هذا التاريخ في وجهة معينة. إنه مقولة تاريخية لأنه من الممكن التدليل عليه في الواقع، ولأنه هو نفسه قالب لظواهر متحركة ومتغيرة. إن فكرة التحول التي يقوم عليها أو يعبر عنها، تعني هي نفسها، ضمنياً على الأقل، تناقضاً بين المثال والواقع.

المثال يكون طوباوياً ليس عندما يكون غير «واقعي» ولا يمكن «تحقيقه» البتة، كما يقول بعض المفكرين، لأن كل مثال يعني ذلك بقدر ما. فمن طبيعة المثال ألا يكون واقعياً، وألا يتحقق بهذا الشكل. إنه يكون طوباوياً فقط عندما لا يرتبط بالاتجاهات الاجتماعية التاريخية الموضوعية في المجتمع أو المرحلة التاريخية التي يتجه إليها، أو عندما لا يستطيع تحفيز الشعب في وجهته عندما يفشل في تحريك مشاعره وربطها به.

كي لا يكون المثال طوباوياً يجب عليه، بكلمة أخرى، أن ينشغل بإدراك طبيعة المرحلة التاريخية التي يعبر عنها، وليس بتجريدات مثالية حول المستقبل. تصور احتمالات مستقبلية، أو التأمل في طبيعة مجتمعات مثالية نعتبرها ضرورة أخلاقية أو إنسانية، يكون عديم الجدوى ومن دون فائدة عملية. فكي يمارس دوره في تغيير الحاضر في ضوء صورة معينة عن المستقبل يجب على المثال أن يدرك القوى والاتجاهات المتأصلة في الوضع الاجتماعي التاريخي الذي يعمل فيه ويدعو إلى تغييره. إننا نستطيع أن ندرك الإمكانات الحقيقة للمثال الثوري فقط عن طريق إدراك ونقد ما يحدث حالياً في المجتمع أو النظام القائم ومؤسساته، ولكن هذا الإدراك لا يستطيع، حتى عندما يكون صحيحاً، تغيير الواقع في وجهة المثال إن اقتصر على مفاهيمه العقلانية الواعية التي تدعو إليه، لأن التاريخ هو مسرح لمشاعر الإنسان العميقة. المثال يكون فعالاً عندما يستطيع التحدث إلى هذه المشاعر وصياغتها. إن

قوته الأولى ليست في تحديد صورة طوباوية لمجتمع قادم، أو لمستقبل ما يجب النضال في سبيله، بل هي في استخدام الإدراك النقدي في الكشف للناس عن آلامهم وآمالهم، وتقديم صورة مقنعة نسبياً عن كيفية معالجة هذه الآلام وتحقيق هذه الآمال. إن محك صحة النقد الجذري الذي يرافق المثال الثوري هو في قدرته ليس فقط على الكشف عن الاتجاهات الاجتماعية التاريخية الموضوعية التي تعمل نحو تجاوز الواقع، بل أيضاً في قدرته على تحويل المشاكل الأساسية التي يعانيها الناس ويتألمون منها إلى صعيد الوعي الذاتي فتصبح جزءاً من هذا الوعي. لهذا يحتاج المثال الثوري إلى العقل العلمي الدقيق كي يمكن له أن يترجم طموحاته النظرية وتطلعاته المستقبلية إلى ممارسة فعالة. المثال الثوري يحاول أن يحول عالماً اجتماعياً لا عقلانياً إلى عالم عقلاني أو أكثر عقلانية. وكي يستطيع ذلك، يحتاج إلى هذا العقل.

من الممكن إقامة نظام جديد فقط بالعمل مع القوى الديناميكية التي تحرك الواقع الاجتماعي التاريخي. ولكن هذا لا يعني الوصول إلى النتيجة التي وصلت إليها الوضعية ابتداءً من سان سيمون وأوغست كونت، الوضعية التي كانت تعني تعزيز أو تشجيع العقل العلمي كأداة تكيف مع الواقع الاجتماعي الخارجي الموضوعي المستقل، كأداة مهمة لتحقيق متناسق للنظام الجديد، وذلك لأن العقل النقدي، الذي يرافق المثال الثوري أو يمهد له، يعني الرجوع إلى تلك القوى بغية تطويعها وتوجيهها نحو نقل التاريخ نفسه إلى صعيد جديد.

إن مسؤولية علم الاجتماع كانت، بالنسبة لسان سيمون وكونت، تحديد قوانين التقدم المتأصلة في المجتمع. هذه القوانين المطلقة، الحتمية، التي لا يمكن الهيمنة عليها، هي التي تقود عملية التطور الاجتماعي ككل. إن قانون تقدم العقل الإنساني المطلق يسود كل شيء ويحمل معه كل شيء. فكما أننا نستطيع تغيير دوران الأرض حول الشمس، كذلك أيضاً ليس في قدرتنا أن نقف خارج نفوذ هذا القانون أو أن نسوده، لأن الناس هم فقط أدوات له. كل ما يمكن لنا أن نأمل في تحقيقه هو أن نعرف قوانين هذا التقدم، أن ندعم بالتالي مجراها، وأن نتكيف مع أحكامها. إننا نصبح، بكلمة أخرى، إما ضحايا عمياء للتحول الاجتماعي الحتمي، وإما ـ وهذا

أسوأ ـ أدوات الفوضى والبؤس، عندما نعمل ضد العناصر والمبادىء التي تكون الواقع الاجتماعي[1].

في هذا الشكل الذرائعي الذي يجعل من العقل أداة للتكيف مع نظام أو حالة قائمة، يصبح العقل معادياً للحرية، ومناقضاً للثورة والمثال الثوري. من هذه الزاوية، يمكن القول إن مفكرين كباراً، من أمثال سان سيمون، كونت، دركهايم، فابر، وفرويد (ومدارسهم المتعددة)، كانوا على خطأ لأنهم أهملوا العقل النقدي، أو بالأحرى لأنهم يعادلون بين العقل والعقل الذرائعي في العقلنة الرأسمالية ـ عقل التكيف والتقدم التقني، إنهم يتجاهلون البعد النقدي الثاني في العقل، العقل الذي يبرز من عقلنة الوعي وينشغل بالقيم والمقاصد والغايات، وبتجاوز حالة أمبيريقية موجودة باسم حالة مستقبلية غير موجودة. هذا العقل هو صديق الحرية، وملازماً للثورة والمثال الثوري. لهذا كان علم الاجتماع النقدي نقيض علم الاجتماع الوضعي.

الإسهام الأخلاقي والفكري والسياسي لعلم الاجتماع النقدي يتمثل، كما يكتب أحد أعلامه، ميلز، في قدرته على تعزيز دور العقل والحرية كقيم نقدرها جداً، وفي استعدادنا المستمر لصياغة المشاكل وتحقيق المشاريع التي نرغب فيها حول هذه القيم. الحرية، بالنسبة لميلز، «تعني أكثر بكثير من صنع ما نجده مسراً لنا أو الاختيار بين بدائل مختلفة. إنها تعني في البداية فرصة في صياغة الخيارات المتوفرة لنا ومناقشتها، ثم الاختيار بينها. الحرية تتطلب، بهذا المعنى، الحضور الفعال للعقل في توجيه القضايا الإنسانية، لأن الدور الاجتماعي للعقل هو توسيع نطاق القرارات الإنسانية في صنع التاريخ»[2].

هنا ارتباط بين العقل والحرية، وكلاهما يشترط الآخر. إننا نصبح قادرين على ممارسة خاصيتنا الإنسانية المميزة لنا، أي العقل، في الكشف عن أهداف ومقاصد الحياة الإنسانية التي تستطيع توجيه جهودنا في صنع التاريخ فقط عندما نكون أحراراً

---

(1) Saint-Simon, Henri: Social Organization, The Science of Man and Other Writhings, 1964.

(2) C. W. Mills: op. cit. p: 174.

من قيود الطبيعة، والكدْح، والجهل، والعبودية السياسية. إن استخدام العقل في إدراك قوانين الطبيعة، والكشف عما هو ممكن يعزز، بطريقة مماثلة، الأساس المادي للحرية، لرغبتنا في أن نكون أحراراً. ومع تقدم العقل نجد أن الجوانب التي كانت تُعتبر سابقاً، في الحياة الاجتماعية، كجوانب طبيعية حتمية وخارج الإرادة الإنسانية، تتحول إلى أهداف أو موضوعات للخيار أو القرار الإنساني. إننا نصبح، نتيجة لذلك، أكثر حرية في اختيار الكيفية التي نعيش بها، أو التي نصنع بها التاريخ. إننا نصبح، بكلمة أخرى، أكثر عقلانية في توجيه القضايا الإنسانية. العقل والحرية لا يطبقان بالتالي فقط على الوسائل التي نتبناها في تحقيق أهداف معينة، بل الأهم من ذلك أنهما ينشغلان آنذاك في صياغة هذه الأهداف نفسها ـ أهداف الحياة الإنسانية ومقاصدها.

ابتداءً من توما الأكويني كان المذهب الكاثوليكي يُعتبر كطاقة، أو كفاءة يستطيع بها الإنسان الذهاب إلى ما وراء وقائع العالم والكشف في ذلك عن قصد الله. فالعقل طاقة يستطيع بها الإنسان تجاوز الواقع الموضوعي، والوقائع التي يتشكل منها هذا الواقع، ثم الكشف عن قصد ما، عن نظام ما يدفع هذا الواقع إلى تجاوز ذاته. هذا يعني أن الترتيبات القائمة والوقائع الموجودة تُدرك وتُحلل وتُقيم في ضوء مقاييس تصاعدية يكشف عنها العقل وفي ضوئها يرجع إلى الواقع ويدرسه. العقل هنا يعني معرفة جزئية لشيء غير متوفر أمبيريقياً، أو بالأحرى لشيء يمكن استخدامه في إدراك الواقع وتقويمه. بدون هذا العقل ينزلق الفكر في الوضعية ويصبح محافظاً.

على الرغم من هيمنة مفاهيم متنوعة حول الخير والحقيقة، كان هيجل يرى أن هناك مبادىء شاملة لها جميعاً. الفكر يستطيع أن يأخذ مكانته الكبيرة في سيادة الواقع فقط عندما يكتشف هذه المبادىء الشاملة التي تعبر عما يجب أن يكون، وتمثل في مجموعها العقل. إنها هي التي تحدد الواقع والحقيقة. ليس كل ما يوجد يكون حقيقياً، بل ما يوجد وفق مقاييس العقل. الحقيقية ترتبط إذن بما يجب أن يكون وليس بما هو كائن، ويمكن لشيء ما أن يكون حقيقياً فقط عندما يصبح ما يمكن عليه، أي عندما يحقق إمكاناته المتأصلة فيه. الحقيقة هي مسألة تحقق ذاتي. في ضوء هذه

الافتراضات اعتبر هيجل التاريخ الإنساني حركة نحو التحقيق الذاتي، حركة يفترض بها أن تتوج في الحرية.

التاريخ حركة خلق دائمة لحاجات وتناقضات جديدة تترتب على التحولات التي تعبر عنها. المثال الثوري ـ والإيديولوجيات التي ينبثق منها ـ يظهر كحل لهذه الحاجات والتناقضات والتطلعات، وبعد أن يحقق هذا بشكل ما، يخسر وجوده كضرورة تاريخية.

هدف المنظر أو العقل الاجتماعي النقدي هو إدراك تشكيل اجتماعي معين والإسهام في أنسنته. ولكن الإدراك والأنسنة يترابطان، لأن إدراك ما هو كائن يتصل بصلة وثيقة بتصور وتحقيق ما يجب أن يكون. هذا يعني منهجاً علمياً يتميز في وقت واحد عن علم الاجتماع الوضعي من ناحية، وعن الطوباوية المضادة للعلم من ناحية أخرى. هذا هو منهج العقل النقدي أو الجدلي الذي يقترن به عادة المثال الثوري، والذي يجب الرجوع إليه في قياسه. علماء الاجتماع الماركسيون وغير الماركسيين من الذين تأثروا بالوضعية الفلسفية، مثلاً، يتجاهلون هذا المنهج، لأنهم يدركون البحث الاجتماعي كعلم يوفر وصفاً، تفسيراً، تنبؤاً وضبطاً للظواهر الاجتماعية، ويبتعدون بالتالي عن المسائل المعيارية التي تنشغل بخلق مجتمع سليم، أو يعتبرونها قضايا تخرج عن العلم ويجب أن تقرر بقرارات أخلاقية وأفضليات شخصية. علماء الاجتماع يستطيعون في ضوء أهداف اجتماعية معطاة استخدام قوانين اجتماعية في تحديد وسائل فعالة في تحقيقها، ولكن ما لا يستطيعونه هو نقد هذه الأهداف أو إعادة النظر فيها. العلم يخسر بالتالي قدرته على إبطال أو تجاوز أشكال الواقع الاجتماعي الموجودة وعلى تصور إمكانات تاريخية إنسانية جديدة ومختلفة أساسياً عنها. النتيجة تكون خسارة المجتمع لوعيه الذاتي النقدي والاحتفاظ بالوضع الراهن.

هناك، من ناحية أخرى، وعلى النقيض من هذا العلم الاجتماعي الوضعي، منظرون اجتماعيون يرتبطون بمستقبل مثالي ويدينون الواقع الاجتماعي الحالي، وانتظاميته ذات التفسير العلمي، باسم هذا المستقبل. ومن هؤلاء ممثلو بعض أشكال الماركسية الإنسانية، وبعض اتجاهات مدرسة فرانكفورت، وخصوصاً ماكس

هوركهايمر، وبعض الاتجاهات التي أوحت بها الوجودية. وأخرى اقترنت بالثورة الجامعية في الستينات وبداية السبعينات في أوروبا الغربية والولايات المتحدة. وبدلاً من قبول التشكيل الاجتماعي القائم أو التنبؤ بمستقبل معين محتوم، كما يصنع الاتجاه الأول، فإن هؤلاء يتصورون مستقبلاً مثالياً ينفصل جذرياً عن السلوك أو الاتجاهات الحالية، وذلك لأنهم يرون أن جميع الاحتمالات منفتحة للكائنات الإنسانية التي لا تتميز بنسبة محددة، والموجودة في سياق تاريخي من دون روابط سببية. إن الخلل الأساسي في هذا النوع من المثالية أو «الطوباوية المطلقة» يكمن، بالإضافة إلى صورة ساذجة عن مستقبل تجد فيه جميع المشاكل الإنسانية حلاً لها، في أن بناء نظرية علمية لا يعني بالضرورة أن هذه النظرية تقوم بدور تبريري للنظام القائم أو أن الوقائع الحالية تستثني أشكالاً مثالية للمستقبل.

إن كل وضع اجتماعي تاريخي، وكذلك الوضع الإنساني نفسه، يضع حدوداً معينة لكل محاولة تغيير لهذا الوضع، أو في هذا الوضع، رفضاً له أو تجاوزاً أو إقامة لنظام جديد. النظرية الاجتماعية العلمية لا تستطيع التجرد من الافتراضات الأخلاقية، ليس فقط لأن قيماً كالحقيقة العامة، والوضوح، المعرفة، إدراك العالم، الخ.. هي أشياء تعتبر جيدة وصالحة في ذاتها، كما نجد في العلوم الطبيعية، مثلاً، بل لأن تعيين تلك الحدود يرتبط بتقييم للحاجات الإنسانية الصحيحة وللأهداف الملائمة.

في متابعة هذا الخط يكتب ماركوفيتش، الفيلسوف الماركسي اليوغسلافي، بأن هناك ثلاثة مستويات مختلفة للعقلانية ترافق النظرية أو الفلسفة النقدية. فهناك العقلانية العلمية التي ندرك بها وبمساعدتها التحولات (process) الاجتماعية أو الواقع الاجتماعي والطبيعي عن طريق ترتيب ظواهرها وتصنيفها، والكشف عن الانتظامية التي تنطوي عليها، وبناء الفرضيات، والاستدلال على بعض الاستنتاجات. وهناك أيضاً العقلانية التقنية أو الذرائعية التي تنشغل باختيار الوسيلة الأكثر احتمالاً وفاعلية في الوصول إلى أهداف معينة. هذه الأهداف تشير إلى عقلانية ثالثة، هي العقلانية الأخلاقية التي تنشغل بما يجب أن يكون في ضوء ما هو كائن، بأحسن الأهداف، بالأهداف الممكنة أو الأكثر احتمالاً. العقلانية لا يمكن أن تقتصر فقط على تحديد وقائع واتجاهات موضوعية، أو أن تكون مجردة من القيم، لأن عملها نفسه يطرح أو

يدفع إلى صعيد أعلى. فالعقلانية الصحيحة، بمعناها المتكامل، هي العقلانية التي تدرك عقلانياً بعض المثل الاجتماعية السياسية وتدافع عنها وتدعو إليها[1].

المثال الثوري، لما حددناه في هذا الفصل، يشمل هذه العقلانيات الثلاث. فهو كي يكون ثورياً، يجب أن يعتمد العقلانية العلمية فيدرك بها تحولات الواقع الاجتماعي في مرحلة تاريخية معينة، لأن عليه كمثال ثوري أن يعبر عن هذه التحولات التي تكشف عنها هذه المرحلة، وهو كي يكون ثورياً، يجب عليه أيضاً أن يعتمد العقلانية الأخلاقية فيحدد بها ما يجب أن يكون (أي مقاصده) في ضوء ما هو كائن، أي القوانين العلمية أو الانتظامية التي تنظم ظواهر هذا الواقع في مرحلة تاريخية معينة؛ وهو كي يكون ثورياً، يجب عليه اعتماد عقلانية ذرائعية في تحقيق ذاته في الواقع، لأن غايته ليست إدراك المجتمع الذي يتجه إليه بل تغييره. هذه العقلانيات الثلاث ترتبط بحركة معينة في مرحلة معينة ولا تستطيع الخروج عنها إن أرادت أن تحافظ على معناها العقلاني وفاعليتها الثورية، أي التدخل في الواقع بغية تغييره. لهذا، كان عنوان الفصل «مقياس الحكم على المثال وعلاقته بمجرى التاريخ»[2].

---

(1) Crocker, D.: op. cit. p: 82, 23-24.

(2) في كتاب «حدود اليسار الثوري». دار الوحدة، بيروت 1982، حددت هذا اليسار في ضوء هذه العلاقة. ولهذا فإن القارىء الذي يرغب في التوسع بالموضوع يستطيع الرجوع إليه.

(3)

مقياس الحكم على المثال الثوري: من الطوباوية إلى التجارب الثورية

لقد ذكرنا في الفصل الأول أن التناقض بين المثال الثوري وبين الواقع الجديد الذي يترتب عليه، يشكل ظاهرة ترافق جميع التجارب الإيديولوجية والثورية عبر التاريخ، وأن الحكم على صحة المثال أو ضرورة الانتماء إليه يجب ألا يتم بالتالي في ضوء مطابقته أو إمكان مطابقته مع المجتمع أو النظام الجديد الذي يتفرع منه أو يترتب عليه، بل في ضوء قدرة المثال على تفجير قوى واتجاهات اجتماعية تاريخية جديدة، ونقل المجتمع إلى صعيد تاريخي جديد. لهذا، فإن السؤال الصحيح الذي يجب أن يُطرح في تقييم المثال الثوري، أي مثال ثوري، هو كما أشرنا سابقاً: هل استطاع المثال أن يصنع هذا، وليس هل يتطابق مع الواقع الذي تفرع منه؟ هذا يعني أن على الناقد الاجتماعي ألا يقف عند هذا التناقض فينشغل به عن المنجزات الكبيرة التي يحققها هذا المثال في مجرى بروز هذا التناقض، وهو البروز الذي يدل في وجوده ذاته على هذه المنجزات. إن إدراك «فشل» المثال من حيث المطابقة مع الواقع الذي يتفرع منه، يجب أن يقترن دائماً بإدراك لإسهاماته الإيجابية في تحويل هذا الواقع، على اعتبار أن هذه الإسهامات هي التي تحول وتجدد هذا الواقع، هي التي تشكل المقياس الصحيح في الحكم على المثال. مرة أخرى، إن كان هذا التناقض ظاهرة تلازم جميع التحولات الإيديولوجية والثورية عبر التاريخ، فإن الوقوف عنده والتركيز عليه في الحكم على المثال الثوري يعنيان موقفاً مضاداً للثورة يقود، مباشرة أو غير

مباشرة، إلى موقف محافظ أو رجعي أمام التاريخ. هذا ما كان يحدث في الواقع. فالقوى الرجعية والمحافظة كانت تركز على هذا التناقض في مقاومتها للثورة، في محاربتها للتحولات والمنجزات الثورية. كثيرون من القطاعات الثورية والتقدمية كانوا ينتهون أيضاً، ضمناً أو صراحة، إلى الانزلاق في هذه الثورة المضادة بسبب نقد انطلقوا منه لهذا التناقض.

لهذا، فيجب عند تقييم هذه العلاقة ألا نقف عند هذا التناقض، وإن نحن وقفنا عنده فلكي نحث ونحفز التجربة الثورية على تجاوز ذاتها، والعمل على الاقتراب بأكبر درجة ممكنة من المثال، وليس على الابتعاد عن الثورة وتعطيل الانتماء إليها. هذا التناقض يدل بوجوده المتكرر الذي يعيد ذاته في تجارب التاريخ الثورية وتحولاته الإيديولوجية على أن دور المثال هو، من حيث علاقته بالواقع، إلغاء نظام اجتماعي أو إيديولوجي معين، وتعطيل أو سحق مظالم ومشاكل معينة، ثم الدفع إلى خلق مجتمع أو نظام جديد محرر من ذلك النظام السابق، وليس في خلق مجتمع أو نظام يجسد تماماً المثال الثوري في الواقع.

مجال هذه الدراسة لا يتسع لأي تدليل مفصل على هذه النتيجة التي خلصنا إليها من دراسة تجارب التاريخ الثورية والإيديولوجية. لهذا، نكتفي على سبيل التمثيل العابر ببعض الملاحظات المركزة على بعض الأمثلة التي تتميز بأهمية تاريخية خاصة.

إن نحن رجعنا إلى الثورة الفرنسية، الثورة التي لا تعادلها في أهميتها التاريخية سوى ثورة أكتوبر الروسية، نجد أن كثيرين كانوا يقولون في الدفاع عنها إنها ساعدت في إزالة الكثير من المساوىء والمفاسد التي اتسعت وانتشرت، ولكنها كمبدأ بناء إيجابي كانت وهماً مأسوياً.

هذا المبدأ كان يطالب بأن تحل السيادة الشعبية التامة محل سلطة الأرستقراطية والملك التقليدية، ويفرض أن تكون السلطة العليا بيد الشعب بصرف النظر عن المرتبة الاجتماعية أو الطبقة. جميع الناس يتساوون أمام القانون الذي ينظر نظرة واحدة متساوية إلى الفلاحين والفقراء والأغنياء. الجميع مواطنون في الأمة ـ الدولة، والمكافآت التي تعود إليهم أو أشكال النفوذ التي يحصلون عليها يجب أن تجد أساسها

في مواهبهم وإمكاناتهم الفردية، وليست في مكانتهم الاجتماعية أو خلفيتهم العائلية.

إن العقلانية أو مشروع عصر التنوير الذي كانت الثورة تعبر عنه كان يدعو إلى إزالة العادات والأوهام، وأشكال التخلف الفكري والروحي والمؤسسات والممارسات الاجتماعية التي كانت تغذيها. كان القصد تحرير الشعب من القيود الغليظة وأشكال التزمت العميقة المرتبطة بالتقليد والمسيحية. إنه مشروع كان يرى أنه مع إزالة هذه الغمامات أو الأقنعة القديمة الجذور، كضابط ذاتي يقوده التأمل والوعي الذاتي، سيزدهر ويقود إلى حركة نحو مجتمع أحسن وأكثر أصالة إنسانية.

هذا المشروع (أو المثال) كان يؤكد قدرة العقل الفردي على أن يخلق بذاته تصوراً للنظام، وأن يكشف بذاته أرضية صحيحة للقيم، وأن يكون المقوِّم الخاص للشخصية والهوية الذاتية. الجهل هو سبب عدم استقرارنا وقلقنا وشقائنا في العالم، ولكن عندما نتغلب على هذا الجهل ويسترجع العقل الفردي الهيمنة الخاصة به، فإن العالم يتحول تماماً عما كان عليه ويصبح مكاناً سعيداً للعيش فيه. إن بلوغ الحقيقة والخير ليس مقصوراً على مؤسسات معينة وبعض الناس، بل يتوفر للجميع، وذلك نتيجة الخاصية الإنسانية الفردية التي هي العقل.

هذه هي، بكلمة مختصرة، أهم المبادىء الأساسية في الفلسفة التي انطلقت منها الثورة الفرنسية كمثال لها. الإشارة إليها كافية في ذاتها، ومن دون أي تعليق، في إبراز التناقض بينها وبين النظام أو المجتمع الذي نتج عن ممارستها. هذا التناقض كان يدعو من دون انقطاع إلى نقد هذه الثورة والتنكر لها. منذ أن وجه أدمون بورك، أحد الآباء الكبار للفكر المحافظ الحديث، نقده المتفجر للثورة ومبادئها، ومنذ أن ركز الرومانطيقيون الألمان اتهاماتهم لها، كانت هذه المبادىء تُعتبر ليس فقط غير واقعية، مثالية تتناقض مع واقعها والواقع الإنساني نفسه، بل مصدراً مسؤولاً عن شرور العصر الحديث. إنها كانت هدفاً للكثير من الازدراء بسبب السطحية المزعومة التي تميزها، وتفاؤلها الأحمق، وطوباويتها غير المسؤولة. عند المقارنة بهذا التشويه السطحي، الكثير الحماقة، واللامسؤول الذي كانت تقول به القوى المعادية للثورة من حيث المبدأ، فإن «الكاريكاتور» اللطيف المبالغ به، والذي كان يرسمه حول الثورة

وممارساتها المعجبون الليبراليون والراديكاليون بها، كما يكتب مؤرخ كبير لعصر التنوير، حميداً وغير مؤذٍ، ولكن خبث اليمين كان يفوق جداً سذاجة اليسار، ومفاهيم هذا الأخير لا تزال، بسبب قدر كبير من التجاهل للتناقض الذي أشرنا إليه، غير مرضية وتدعو إلى إعادة نظر[1]. فليس من الممكن، مثلاً، التمسك حالياً بالإيمان البسيط، الذي ميز تلك المبادىء، بأن التقدم العلمي سيخلق الأنظمة والمؤسسات الحرة التي تضع نهاية للجهل والأوهام، مصادر العبودية الإنسانية وقواعد الحكومات الاستبدادية. هذا التقدم كان أسرع بكثير مما كانت تتوقعه تلك المبادىء، ولكن تلك الأنظمة والمؤسسات لم تؤكد ذاتها، وأشكال الجهل والأوهام السابقة أعطت مكانها لأشكال أخرى.

ولكن رغم هذه الانتقادات الحادة المتلاحقة، ورغم وجود تناقض بارز بين المثال والواقع الذي ترتب عليه، فإن منجزات الثورة الفرنسية كانت هائلة وضخمة، والتناقض يجب ألا يلغي هذه الأخيرة أو يقود إلى تجاهلها. فهذه المنجزات هي التي تقيس قيمة الثورة وفاعليتها.

إن وثيقة إعلان حقوق الإنسان، مثلاً، التي حددت مذهب الثورة الرسمي وُصفت بأنها كانت ملخصاً للمذاهب المزورة التي أنتجت شرور العصر الأساسية. ولكن هذا الإعلان، وكما يكتب مفكر كبير محافظ (ليس مفكراً يسارياً): «قاد عقلنة المجتمع الفرنسي ومجتمعات أخرى عديدة أيضاً، وباسمه تحققت تغييرات جذرية ـ إلغاء النقابات القُروَسْطية، إضعاف السلطة الأبوية بإعطاء النساء حريات حديثة وتحرير الأبناء من هذه السلطة عند بلوغ سن معينة، نقل مسؤولية التعليم من العائلة والكنيسة إلى الدولة، خلق نظام عملة جديدة، روزنامة جديدة، قياسات وأوزان جديدة»[2].

الثورة الفرنسية قضت على النظام الإقطاعي، غيرت تعريف الملكية وطبيعتها نفسها، وضعت نهاية لسلطة طبقة وأحلت محلها سلطة طبقة أخرى، حررت العقل وعلمنته بقدر كبير. الثورة الفرنسية غيرت جوهر المجتمع وإدراك الفرد لعضويته فيه

(1) Gay, Peter: The Enlightenment, 1977, p: IX.

(2) Nisbet, Robert: The Sociological Tradition, 1966, pp: 36-38.

ولعلاقته مع المواطنين الآخرين والناس بشكل عام. إنها غيرت حتى الشعور بالتاريخ أو فكرة ما يمكن أو يجب أن يحدث في التاريخ والعالم[1].

كما علمنت المجتمع وغيرت النظام القانوني، والاقتصاد، والعلاقة بين أصحاب العمل والعمال. وخلقت قيماً أساسية جديدة، ورغبات في مراتب اجتماعية جديدة، ومستويات جديدة لتطلعات الإنسان.

الثورة الفرنسية استطاعت إلغاء المفهوم الديني والإرثي للدولة الملكية وربطت جميع مقومات الدولة ببناء حقوقي يقترن بالدولة ـ القومية. إنها لقحت المؤسسات الاجتماعية بمبادىء التقليد الديكارتي الهندسية، وعملت على تحويل فرنسا إلى كلّ أثني متجانس يكون المواطنون فيه على مسافة متساوية شكلياً من شخصية الدولة الحقوقية بمكانتها وسلطتها اللتين لا سابق لهما.

الثورة نزعت عن فرنسا قواعدها المسيحية، وأحلت محلها نظرة ليبرالية، نفعية وتعددية، وألغت النظام الملكي وأقامت مكانه نظاماً جديداً يقوم في قاعدتين أساسيتين، القاعدة الجمهورية والقاعدة القومية[2].

الثورة وفرت مادة أمبيريقية وإلهاماً لأول محاولات نظرية حول ظاهرة الثورة، وهي محاولات أعطت بدورها الثوريين فيما بعد نموذجاً يتعلمون من نجاحاته وأخطائه. إن صورة الجمهورية الفرنسية في دعوتها الاجتماعية والقومية كانت مصدر إلهام ليس فقط في الحضارة الأوروبية الغربية، بل في العالم كله. «إن مبدأ حرية تقرير المصير تحول، ابتداءً منها، إلى واقعة تاريخية في غربي أوروبا حيث تحالفت، كنتيجة ترتبت عليها، القومية مع الديمقراطية. بعد ذلك امتدت القومية الديمقراطية إلى شرقي أوروبا وبشكل يمكن معه وصف المرحلة التي تمتد من 1789 إلى 1914 كعصر امتدادها إلى هناك. بعد 1914 تابع هذا المبدأ امتداده إلى العالم[3].

---

(1) Palmer, R.: The Age of The Democratic Revolution, 1959, p: 411.

(2) Kreige, J.: op. cit. pp: 73, 67-68.

(3) Lichtheim, George: Europe In Twentieth Century, Praeger, 1972, p: 4.

ولكن منجزات الثورة الفرنسية الكبرى كانت في تحقيق ما أرادت إلغاءه ونقضه وليس في إقامة ما أرادته في مشروعها الأساسي. إن العقلانية أو فكر عصر التنوير الذي انطلقت منه كان، أساسياً، فكر تقييم نقدي ينبذ الترتيبات الاجتماعية والسياسية والإيديولوجية الموجودة في ضوء نظام اجتماعي جديد وإمكانات ممكنة ومستقبلية. إنه كان يحكم على النظام القائم ويبرز مظالمه ومفاسده في ضوء نظام ممكن نتيجة التطور الحر للعقل الإنساني. مفكرو هذا المشروع رفضوا بشكل دقيق التصور السائد آنذاك بأن النظام القائم كان طبيعياً أو من صنع الله، وأكدوا بأن أنماط الحياة تخضع للتحول والتغيير. هذا التحول سيقود، بقيادة العمل المستنير، إلى مجتمع جديد متكامل، مجتمع تسوده العقلانية والحرية.

إن منطلقات المشروع الثوري الأول تركزت حول المفهوم القائل بتحالف العقل والحرية في الصراع نحو تدمير النظام القديم الذي يقف كحاجز في طريق إقامة مجتمع جديد يحقق العقل، والحرية الفردية، والمساواة والتقدم[1]. الثورة لم تنجح بإقامة هذا النوع من المجتمع، ولكنها نجحت في تدمير «النظام القديم»، وبذلك «أسهمت أساسياً، بكلمة مختصرة، في صنع العصر الحديث»[2]. المفهوم القائل بأن الإنسان كائن عقلاني، وبالتالي قادر على خلق مجتمع حر وعادل، كان يشكل جوهر الفكر الذي كان يعبر عن الثورة الفرنسية، أو بالأحرى الذي كانت تعبر عنه هذه الثورة. فالعقل سينمو ويزدهر عندما سيتحرر من قيود طبيعة عدائية ومن مؤسسات اجتماعية قمعية، فيبدأ عندئذٍ التقدم نحو مجتمع كامل. الثورة الفرنسية كانت تجد تبريرها في إلغائها لهذه القيود التي كانت تجمد طاقات العقل، وبالتالي في خلق وضع يسمح بالتعبير عن الحرية والتقدم الإنساني.

الثورة الليبرالية التي كانت تشارك الثورة الفرنسية في العقلانية أو فلسفة عصر التنوير التي انطلقت منها، كانت تدعو إلى مجتمع يتميز بغياب القيود، وتؤكد على

(1) Kant, I.: What is Enlightenment? Trans. L. Smith, 1959, p: 85.

Pekham, M.: Beyond The Tragic Vision, 1962, p: 69.

(2) Hearn, F.: Reason and Freedom In Sociological Thought, 1985, p: 29.

الحرية الشخصية في هذا المجتمع. فالفرد قادر عقلانياً وأخلاقياً أن يتحكم في مصيره ويكوّن هذا المصير من دون أية مساعدة خارجية من قبل الدولة ومؤسساتها. فهو حر في متابعة مصالحه من دون تدخل من قبل الآخرين. لا شك أن الفرد قد يجد في متابعته لهذه المصالح أن من مصلحته الموافقة بحرية على عقد يفرض عليه بعض الالتزامات، ولكن هذه الالتزامات والقيود لا تُفرض عليه من قبل المجتمع. فالفرد هو الذي يفرضها على ذاته بشكل حر وعقلاني. عمل الأفراد في ضوء مصالحهم الخاصة يقود تدريجياً إلى سعادة عامة وإلى تكامل المجتمع الإنساني. هذا المفهوم كان يقوم على مزج بين نظرية العقد الاجتماعي والفلسفة النفعية. المجتمع الذي نتج عن هذه الصورة كان يتناقض تماماً معها.

الصورة الليبرالية، كما كتب أحد مفكريها، حول مؤسسات صغيرة وأفراد يتنافسون في جذب المستهلكين الأحرار والمتساوين إلى سلعهم وخدماتهم، فيمكن للمنتجين تحقيق أرباح وللمستهلكين إشباع حاجاتهم؛ هذه الصورة تتطابق مع المجتمع الغربي الذي نشأ عنها بالطريقة نفسها التي يتطابق فيها وصف ماركس للمجتمع الشيوعي مع النظام الاقتصادي السوفياتي[1].

إن الوثيقة الأولى في الثورة الأميركية، مثلاً، كانت وثيقة إعلان الاستقلال التي حددت المبادىء الأساسية لمثالها الثوري. الوثيقة الثانية كانت الدستور الذي كانت الغاية منه إعطاء الوثيقة الأولى شكلها السياسي أو النظام السياسي الذي يمثلها. كثيرون رأوا، وابتداءً من توماس جافرسون نفسه، أن هذه الوثيقة الثانية، التي كان يُفترض بها، تمثيل الوثيقة الأولى وتجسيدها، كانت تمثل انحرافاً عنها، أداة أوليغاركية في خنق الديمقراطية، ونوعاً من الثورة المضادة[2].

في الخمسينات أجرى بعض الطلاب في إحدى الجامعات الأمريكية استفتاء في اختبار وتقييم علاقة الطلاب بالوثيقتين. فقد قدموا عريضة احتجاج حول أحد جوانب

(1) Barber, Benjamin: Strong Democracy, 1984, p: 225.

(2) Bronowski, J. and Maslich, b.: The Western Intellectual Tradion. From Lenardo To Hegel, 1960, pp: 391-382.

الحياة في الجامعة، ولكنهم دمجوا في العريضة بعض الفقرات من هاتين الوثيقتين. كثيرون من الطلاب رفضوا الموافقة عليها بسبب هذه الفقرات نفسها (كانوا لا يُدركون طبعاً أنها مأخوذة من وثيقة إعلان الاستقلال، ومن وثيقة الدستور) لأنهم اعتقدوا أنها تدل على أن العريضة كانت شيوعية. هذا كافٍ في ذاته للتدليل الواضح على التناقض الجذري بين المثال الليبرالي الثوري والواقع الذي ترتب عليه.

ولكن منجزات الثورة الليبرالية ككل، المباشرة وغير المباشرة، لا تقع تحت حصر. مديح ماركس الفريد لها كافٍ في ذاته في إبراز هذه المنجزات الضخمة الأبعاد. إنها ثورة غيرت وجه التاريخ والعالم.

أما فيما يتعلق بالثورة الروسية، فإن التناقض الذي كشفت عنه لا يزال واقعاً نحياه، والتدليل عليه أو على ما ترتب عليه من نتائج سلبية بين الماركسيين والشيوعيين أنفسهم يحتاج إلى دراسة مستقلة ضخمة. ولكن كان من الممكن تجنب معظم هذه النتائج السلبية لو أن الذين خرجوا من الثورة، من الولاء أو الانتصار لها، ومن الماركسية نفسها بوصفها الإيديولوجية ـ القاعدة لها، لو أن هؤلاء أدركوا أن هذا التناقض كان طبيعياً، وأن مقياس الاستمرار على الولاء لها والدفاع عنها كان يجب أن يرتبط بقدرتها على نقل المجتمع الروسي إلى صعيد تاريخي جديد، الخ. . . كما أشرنا سابقاً، وليس بوجود أو عدم وجود تناقض بين المثال والواقع الذي ترتب عليه.

هذا التناقض كان ولا شك كبيراً. إن دكتاتورية البروليتاريا أصبحت أولاً دكتاتورية الحزب على البروليتاريا، ثم دكتاتورية الفرد على الحزب، وحالياً كما يبدو دكتاتورية أقلية محدودة من البيروقراطيين على الحزب.

النقد الماركسي الحالي للأنظمة الشيوعية يركز في كل مكان على الجوانب البيروقراطية، التقنوقراطية في المؤسسات السياسية والاقتصادية، وعلى غياب الديمقراطية وظهور الاستبدادية التي تميز هذه المؤسسات، وعلى الظواهر الرأسمالية
" ة التي بدأت بالظهور فيها، وعلى تحول الماركسية إلى «لاهوت» جديد،
لام طبقي جديد، وعلى تحولها إلى أشكال فاشستية ورأسمالية جديدة.

ستوجانوفيتش من أن «القضية المؤلمة التي واجهت كل ثورة اشتراكية

حتى الآن وهي كيف يمكن تحقيق التحديث الضروري من دون أن يُسمح بقتل ما تتطلع إليه هذه الثورات من تحقيق للمساواة الاجتماعية، والعدالة، والمشاركة الديمقراطية على جميع مستويات المجتمع»، لا يزال قضية تواجه هذه الأنظمة بالحدّة نفسها. هذا يعني أن هذه الثورات كانت عاجزة حتى الآن عن تحقيق هذه التطلعات الأساسية.

لقد أشرنا سابقاً إلى بعض أسباب الإحياء الأخير لكتابات ماركس. هنا تجدر الإشارة إلى سبب آخر، وهو تحويل ماركس إلى سلاح فكري قوي في نقد الأنظمة الشيوعية نفسها من قبل مجموعات كبيرة من المفكرين الماركسيين أنفسهم الذين رأوا في الأنظمة الشيوعية الكثير من الانحرافات التي تتناقض جذرياً مع ما كشفوا عنه في كتابات ماركس من معانٍ ومفاهيم ومبادىء تحتاج إليها هذه الأنظمة إن هي أرادت تصحيح سيرها. هؤلاء رأوا في هذه الأنظمة نقضاً أو خيانة لهذه الماركسية الأصلية أو الصحيحة، وليس تحقيقاً تاريخياً لها.

في التمثيل على هذا، أقتصر هنا على آخر كتاب قرأته منذ بضعة أيام حول الموضوع، وهو لمفكرة ماركسية أمريكية معروفة. إنها تكتب: «لقد أصبح من الواضح أنه منذ أن فتح ميثاق ستالين ـ هتلر الباب للحرب العالمية الثانية، لم تعد هناك أية فروق أساسية بين الرأسمالية الخاصة ورأسمالية الدولة (الأنظمة الشيوعية وبشكل خاص الاتحاد السوفياتي). كلاهما يجد قاعدته في قانون القيمة، أي الدفع للعامل الحد الأدنى الضروري الذي يوفر توالده، واستخراج الحد الأعلى من ساعات العمل التي لا يدفع له عنها لمتابعة الإنتاج لأجل الإنتاج». هذا هو التناقض الذي «واجه الثوريين الجديين في الستالينية التي حولت دولة عمال إلى نقيضها، مجتمع رأسمالية دولة. هذا لا ينطبق فقط على روسيا، بل على الصين أيضاً، وعلى الأنظمة الشيوعية الأخرى».

المؤلفة تقف عند هذا التناقض المتعدد الجوانب، فتكتب «الثنائية بين مفهوم الثورة العالمية ومفهوم الدفاع عن روسيا الستالينية، بين الاشتراكية كمجتمع لا طبقي يستطيع تحقيق ذاته فقط كمجتمع علمي والاشتراكية كاشتراكية تعني تأميم

الملكية ومعزولة عن الاقتصاد العالمي، بين العمال كطليعة والعمال الذين عليهم الخضوع لعسكرة العمل، كل هذه الثنائيات كانت مضاعفة بالتناقض بين ديالكتيك الثورة الذي كان يُفترض به الاعتماد على البروليتاريا، فاعتمد بدلاً من ذلك على الفلاحين».

ثم تضيف: «لينين مات ليس فقط في ألم جسدي مبرح، بل في ألم مبرح أيضاً من بقرطة دولة العمال واتجاهها إلى الوراء، إلى الرأسمالية وهيمنة العقلية البيروقراطية. إنه رأى في هذه التطورات ما يخنق طاقات الجماهير الخلاقة بدلاً من الكشف عنها».

المؤلفة ترجع إلى الموضوع فتكتب: «حتى اليوم، بعد مرور نصف قرن على الثورة الروسية، وتحول أول دولة للعمال إلى نقيضها، مجتمع رأسمالية دولة، فإن المتصورات التي كشفت عنها عام 1917 تبقى أكبر شكل للثورة العالمية»[1]. هذا يعني أن تصوراتها لا تزال محصورة في دنياها «المثالية» كمثال مجرد، لأن جميع الأنظمة الشيوعية انتهت إلى نقيضها.

في كتاب بعنوان «ما العمل؟»، قدم لينين حلاً للاستغلال وللنظام الرأسمالي عن طريق الثورة، وصاغ توجيهات وبرنامجاً مفصلاً لهذه الثورة في تحقيق المثال الذي تدعو إليه. ما نجده هو أن سلسلة من المفكرين الماركسيين أنفسهم أخذوا، ابتداءً من الثلاثينات، بنقد الممارسات والنتائج التي ترتبت عليها، ويدعون إلى تصحيحها. السؤال الذي طرحوه كان بكلمة أخرى، ليس «ما العمل؟»، بل «كيف يمكن إبطال ما عُمل؟». هناك مفكر يساري أمريكي كتب، في الواقع، دراسة بهذا العنوان حول هذا الموضوع[2].

مواقف وأقوال كهذه تتجاهل ما يلي: إن كانت هذه الظاهرة ـ أي التناقض بين المثال الثوري والواقع الذي يترتب عليه ـ تعيد ذاتها في جميع الأنظمة الشيوعية، فإن التناقض يكون طبيعياً، والأسباب لا يمكن أن تكون نوايا سيئة وانتهازية، أو أفكاراً

(1) Dunayevskaya, Raya: Philosophy and Revolution, 1982, pp: 29, 263, 175, 278, 148, 118, 119.

(2) Albert, Michael: What is To Be Undone?.. 1974.

خاطئة وانحرافات شخصية في القيادات الشيوعية، بل يجب أن ترجع إلى طبيعة جدلية العلاقة بين المثال والواقع، إلى طبيعة الواقع الموضوعي الذي تعبر عنه الممارسة الثورية.

ما تتجاهله هذه المواقف والأقوال ـ رغم اعتمادها على المنهج الجدلي الذي يقول، فيما يقوله، بتداخل الخير والشر، السلبي والإيجابي، ودور التناقضات في صنع التاريخ ـ هو الجانب الآخر، أي منجزات الثورة الفريدة الهائلة التي يمكن وصفها، بكلمة مختصرة، بأنها قدمت نموذجاً تاريخياً آخر للثورة وللحياة امتد إلى العالم كله يحرك، حيث امتد، الناس على الثورة ضد أشكال الظلم والاستغلال وامتهان كرامة الإنسان، ويغير في مجرى امتداده هذا تكوين العالم وطبيعته، وتطلعات الإنسان إلى ذاته والتاريخ. هذا كان يعني، من ناحية أخرى، أن هؤلاء كانوا من هذه الزاوية، يتنكرون لماركسيتهم نفسها، الماركسية التي ينطلقون منها في هذه المواقف والأقوال.

ما لم يدركه كثيرون من الماركسيين الذين تنكروا للتجربة الشيوعية لأنها لا تجسد المثال الماركسي، أو للماركسية نفسها فتركوها لأنهم رأوا في انحرافات تلك التجربة دليلاً على خلل أصيل فيها، هو أن مقياس الحكم على التجربة ـ أي تجربة ثورية ـ ليس تطابق المثال معها بل قدرتها على دفع التاريخ إلى صعيد جديد، الاقتراب من المثال وليس المطابقة معه. ما لم يدركه هؤلاء أدركه عدد من أكبر الذين اقترنت أسماؤهم بمذاهب سياسية وتصورات مثالية تدور حول المجتمع المثالي المتكامل. هنا سأشير إلى أهم هذه الأسماء: أفلاطون، وأرسطو، وروسو.

عندما كتب أفلاطون «الجمهورية» لم يكن يريد من ذلك، كما هو شائع عادة تخطيطاً لمجتمع سياسي أمبيريقي يجسدها، بل مثالاً يعبر عن نموذج عام يدفع الناس إلى تصحيح المجتمعات السياسية القائمة وتحسينها، مجتمعات المدينة ـ الدولة. أفلاطون كان مقتنعاً بأن نظريته تحتاج، كي تكون عقلانية، إلى صياغة صورة دولة مثالية، وليس فقط وصف دولة قائمة. على الرغم من أن ذلك يبدو كلغز، ولكن الحقيقة هي أن «الجمهورية» تصور وتصف «طوبى» ليس لأن الغاية كانت طوباوية، بل

لأن أفلاطون أراد منها أن تكون بداية هجوم عملي أو علمي على «فكرة الخير». فالسياسي يجب أن يعرف حقاً ما هو «الخير»، وبالتالي ما يجب صنعه في إقامة دولة فاضلة. يجب عليه أيضاً أن يعرف ما هي الدولة، ليس في تغيراتها العرضية، بل كما هي «جوهرياً». لهذا، فإن حق الفيلسوف بأن يحكم يجد تبريراً له فقط إن كان ذلك يتفرع من طبيعة الدولة ذاتها.

النتائج النظرية أو العلمية التي تترتب على مبادىء أفلاطون ليست أقل أهمية من النتائج النقدية. فهناك «خير» بالنسبة للدولة وللناس، وإدراك هذا الخير، ما هو عليه، وبأية وسائل يمكن التمتع به، هو قضية معرفة. الناس يملكون شتى أنواع الآراء، ولكن المعرفة حول الخير تمثل نوعاً آخر تماماً، إن كان من الممكن تحقيقها. هذا التحقيق يفرض ضمانة عقلانية لها، وتبرر ذاتها بالرجوع إلى خاصية أخرى غير الخاصية التي يعبر فيها الناس عن الآراء. ثم إنها تكون واحدة لا تتغير، فلا تكون شيئاً في أثينا، وشيئاً آخر في إسبارطة، بل الشيء نفسه دائماً وفي كل مكان. إنها تكون، بكلمة مختصرة، جزءاً من الطبيعة وليس من الرياح المتغيرة للتقليد والعادة. لهذا يمكن القول إن القصد من الجمهورية لم يكن التحقق في الواقع السياسي، بل وضع مثال يحفز هذا الواقع، مثال يستضيء ويتوجه به العمل السياسي من دون أن يكتمل فيه.

«الجمهورية» كانت من حيث المبدأ دراسة نقدية للمدينة ـ الدولة كما هي أو بالأحرى كما كانت فعلاً، في جميع أشكال الخلل التي رآها أفلاطون فيها، هذا على الرغم من أنه اختار لأسباب معينة أن يصوغ نظريته في شكل مدينة مثالية. هذا المثال كان يفرض به الكشف عن مبادىء الطبيعة الإنسانية الخالدة أو الثابتة التي تحاول المدن ـ الدولة أن تتحداها. هذا النقد الذي صاغته الجمهورية للمدينة ـ الدولة في ضوء الثنائية بينها وبين المدينة المثالية كان يعكس، في الواقع، ثنائية أخرى كانت تتكرر في فلسفته الأخلاقية، وهي القناعة بأن الطبيعة الإنسانية هي في حرب مع ذاتها، وبأن هناك إنساناً أسفل يجب على الإنسان الأعلى أن يحرر نفسه منه بأي ثمن كان[1].

---

(1) Sabine, George: A History of Political Theory, 1937, pp: 43, 45-46.

أفلاطون أدرك إذن أن الطوبى التي خطط لها في «الجمهورية» لا تقع تماماً في الدنيا العملية، ويعترف أنه وصف مثالاً من الصعب تحقيقه. ولكنه يضيف بأن هناك، على الرغم من هذا، قيمة في رسم هذه الصور التي تعبر عن رغباتنا، وأن معنى الإنسان هو في قدرته على تصور عالم أحسن، وبأن يحقق على الأقل جزءاً منه في الواقع. الإنسان حيوان يصنع طوباويات. إننا ننظر إلى الأمام وإلى الوراء ثم نتشوق شوقاً شديداً إلى ما ليس كائناً. كان هذا لا يذهب هدراً من دون نتيجة. فعندما نرسم صورة لطوبى فقط، فإن الصورة تمثل عندئذٍ هدفاً أو نموذجاً لحركتنا وسلوكنا، وعندما يرى عدد كافٍ منا الصورة ويتبعون شعاعها، فإن الطوبى تجد طريقها إلى الخريطة الإنسانية أو التاريخية. في الوقت نفسه «هناك في السماء نموذج لهذه المدينة، ومن يرغب في ذلك يستطيع رؤيتها، وفي هذه الرؤيا يحدد سلوكه. ولكن سواء وُجدت هذه المدينة أم ما وجدت أبداً على الأرض.. فإن الإنسان يجب أن يعمل وفقاً لقوانين تلك المدينة، وليس أية مدينة أخرى». الإنسان الفاضل يحاول أن يمارس حتى في دولة ناقصة القانون الكامل[1].

في «القوانين»، وليس في «الجمهورية»، يحدد أفلاطون، في الواقع، النظام الممكن، أو بالأحرى الأنظمة السياسية الممكنة. من الممكن القول بعبارة حديثة إن «الجمهورية» كانت ثورية، ولكن القوانين كانت إصلاحية. الاعتراف بأن الدولة المثالية التي تصفها «الجمهورية» تمثل شيئاً يتجاوز قدرة الناس واستعدادهم ككائنات ضعيفة، دفع أفلاطون إلى وصف دستور أو بنية دولة أخرى ممكنة.

في «رجل الدولة» نجد أيضاً أن أفلاطون يتابع الخط الذي طرحه في «القوانين» ويبتعد أيضاً عن الموقف الذي اتخذه في «الجمهورية» فيفضل نهائياً الدولة المثالية التي لا يمكن تحقيقها في الواقع عن، مجموعة أو نماذج الدول التي يمكن تحقيقها. الدولة المثالية كانت سابقاً في القمة والدول الموجودة رُتبت بدرجات متعاقبة من الانحطاط. هكذا نجد أن التيموقراطية أو الدولة العسكرية تمثل فساد الدولة المثالية، الأوليغاركية أو دولة الأغنياء تمثل فساد التيموقراطية، وأن الديمقراطية تظهر نتيجة

(1) Durant, Will: The Story of Philosophy, 1961, p: 39.

فساد الأوليغاركية: وأن الاستبدادية التي تقع في أسفل القائمة تمثل فساد الديمقراطية. في «رجل الدولة» تجد أن الدولة المثالية، أو الملكية الصرفة التي يحكمها فيلسوف ـ ملك، هي شيء إلهي، وبالتالي فإنها تكون، بسبب كمالها، غريبة عن الشؤون الإنسانية ولا يمكن تحقيقها. إنها تتميز عن جميع الدول الموجودة أو الفعلية بكونها دولة تحكمها المعرفة، حيث لا حاجة فيها إلى قوانين. إنها الدولة التي قالت بها «الجمهورية»، والتي أحيلت نهائياً إلى مكانها «كنموذج في السماء» يمكن تقليده ولكن لا يمكن تحقيقه. في «القوانين» نجد أن أفلاطون ينشغل بالدولة الفعلية وبالتالي بأن لا مكان في هذه الدول للبناء المنطقي أو التجريدي الذي عبر عنه في «الجمهورية». المشكلة أصبحت الآن الانشغال بظهور الدول وسقوطها، وبالأسباب الفعلية وليس المثالية لعظمتها وانحلالها.

رغم تأثره العميق والعام بأفلاطون، فإن أرسطو رفض «الجمهورية» و «القوانين»، أهم أعماله السياسية، وذلك بسبب طبيعتها التجريدية وجذريتها الكبيرة. أرسطو رأى أن أفكار أفلاطون كانت مُبدعة دائماً وليس فيها من شيء عادي، ولكنها ابتعدت عن التجربة الإنسانية، وبالتالي لا يمكن الانطلاق منها. إن انحرافاً كبيراً عن تجارب الناس العامة يدل على أغاليط متأصلة في النظرية التي يصدر عنها. ولكن في الوقت نفسه نجد أن مثال أرسطو السياسي يتطابق تماماً، كما يكتب سابين، المؤرخ الفكري الكبير، مع فلسفة أفلاطون السياسية في القول بأن هدف الدولة الأساسي يجب أن يكون هدفاً أخلاقياً، أي هدفاً لا يتطابق تماماً مع الواقع. إنه لم يغير قط حول هذه النقطة. فالهدف الحقيقي للدولة يجب أن يشمل تحسين المواطنين الأخلاقي، والدولة تستطيع وحدها أن تخلق الأوضاع التي يمكن ضبطها أو توجيهها بأعلى نموذج للنمو الأخلاقي. ما يجب التنبيه إليه هنا هو أن المثال الذي يطرحه أرسطو للدولة كان استنتاجياً كمثال أفلاطون تقريباً، وقد وصل إليه، كما يبدو، نتيجة تحليل جدلي لما وجده من خلل في النظريات السابقة[1].

ولكن من الواضح أن التناقضات بين الممارسة والمقاصد (المثال) التي تسعى

(1) Sabine, G.: op. cit. p: 96-99.

وراءها الدولة كانت تشكل بالنسبة لأرسطو ظاهرة أكثر أهمية وجدية بكثير مما كانت بالنسبة لأفلاطون. فالأخير لم يفترض بأن المثال يجب أن يُجسّد بشكل ما في الممارسة كي يكون صحيحاً، كما أنه لم يسمح قط للتقليد بأن يزعم لنفسه الحكمة التي تتطلبها فلسفة أرسطو. إن الأخير قد يكون إصلاحياً ولكنه لم يكن قط «ثورياً». إن مزاجه الفكري كله كان يدفعه، رغم اعترافه بالمثال كقوة فعالة، إلى اعتبار المثال كشيء يجب أن يعمل ضمن المجرى الفعلي الواقعي وليس ضده.

ما ذكرناه يجب أن يوضح بما فيه الكفاية لماذا لم تؤدِ مُثل أرسطو السياسية إلى بناء دولة نموذجية أو مُثلى. إن الدولة المثالية تمثل تصوراً للفلسفة السياسية ورثة من أفلاطون، وهو تصور لم يكن ملائماً لعبقريته الخاصة، فبقدر ما كان يتجه في خط فكري مستقل، كان يتجه نحو التحليل والوصف لدساتير قائمة. إن المجموعة الكبيرة التي بلغت 158 من التواريخ الدستورية والتي جمعها مع طلبته، تعين منعطفاً في فكره وتشير إلى مفهوم أوسع للنظرية السياسية. هذا لا يعني أن أرسطو اقتصر على الوصف فقط. إن جوهر التصور الجديد كان توحيد البحث الأمبيريقي بتفكير أكثر تجريداً حول المثل السياسية. فالمثل الأخلاقية ـ سيادة القانون، حرية المواطنين ومساواتهم، الحكومة الدستورية، تكامل الإنسان ـ كانت تمثل دائماً لأرسطو المقاصد التي يجب على الدولة أن توجد لأجلها. ما اكتشفه هو أن هذه المُثل كانت تتميز بدرجة غير محدودة من التعقيد عند تحقيقها، وتتطلب تكيفاً مستمراً مع أوضاع الحكومات الفعلية. فالمثل يجب ألا تكون كنماذج أفلاطون في السماء، بل كقوى تعمل بأدوات ليست مثالية على الإطلاق. هذه الطبيعة المثالية الصرفة هي التي أبعدت أرسطو عن فلسفة أفلاطون السياسية وخصوصاً كما نراها في «**الجمهورية**»، أول تصور منظم للمجتمع المثالي[1].

الناس يستمعون بسهولة إلى الطوباويات، كما يكتب أرسطو في «**السياسة، ومن السهل إقناعهم بصورة رائعة لمجتمع يصبح فيه كل فرد صديقاً لكل فرد آخر، وخصوصاً عندما يقترن ذلك بشجب الشرور الموجودة التي يقال إنها تنتج عن الملكية**

(1) Ibid: pp: 104-105.

الخاصة، ولكن هذه الشرور تنتج عن مصدر آخر ـ خبث الطبيعة الإنسانية. علم السياسة لا يصنع الناس بل يجب أن يراهم كما يأتون من الطبيعة.

أفلاطون وأرسطو كانا يدركان تماماً، ولا شك، بأن ليس هناك في اليونان من مدينة حققت المثل التي يعتقدان بأنها ضمنية في المدينة ـ الدولة. لو أن الحاجة إلى النقد والتصحيح لم تكن واضحة لهما، لما حاولا أبداً تحليل المجتمع الذي كانا يعيشان فيه أو تمييز انحرافاته عن نجاحاته. ولكن رغم النقد، والنقد الحاد غالباً، فإنهما كانا يعتقدان بأن أوضاع الحياة الفاضلة كانت موجودة بقدر كبير في المدينة ـ الدولة ولم يشكا قط بأن هذه المدينة ـ الدولة كانت أساسياً صحيحة، والأساس الأخلاقي الصحيح الوحيد لأشكال عليا للحضارة، هذا، رغم أنه كان يسعدهما تغيير الكثير من ممارساتها في ضوء مثال يوجه ويضبط هذه الممارسات.

روسو لم يكن، هو الآخر، يعتقد أن مجتمع المساواة الذي كان يدعو إليه يمكن أن يتحقق في الواقع، ما عدا ـ على الأرجح ـ دولاً أو جماعات صغيرة جداً، هذا المجتمع كان فقط مثالاً يجب الاقتراب منه بأكبر درجة ممكنة[1].

إن مشكلة إقامة نظام عادل لم تكن تشكل اهتمام روسو الأول. على العكس، إنه يصف في كتاب «إميل» مبدأ «الحق السياسي» بأنه علم من دون فائدة، لأن إمكان تحقيق عدالة سياسية محدود جداً بالأوضاع التاريخية، والمصادفة. في أي حال إن الدنيا السياسية لا تستطيع استنزاف الإمكانات الشرعية لحياة إنسانية جيدة.

ولكن كي يمكن الحكم على «ما هو كائن» أو تقييمه، يجب أن نعرف «ما يجب أن يكون»، كما كتب روسو. إن عقيدة السيادة أو الإرادة العامة التي نجدها في كتاب «العقد الاجتماعي» تبدو وكأنها تستثني الحقوق الثابتة التي لا تحول. ولكن هذا لم يكن قصد روسو. إنه كان يريد القول فقط إن الناس يصبحون واعين للمفاهيم الأخلاقية في المجتمع فقط، وليس بأن مفاهيم كهذه، كالعدالة والظلم، مثلاً، ليست موجودة سابقاً أو أنها قواعد نفعية فقط كما قال هيوم. إن قوانين الطبيعة والنظام الخالدة موجودة، كما كتب في «إميل» الذي صدر في العام نفسه الذي صدر فيه

---

(1) Baumer, Franklin: Modern European Thought, 1977, p: 234.

«العقد الاجتماعي»، وهي قوانين تتقدم، بالنسبة للرجل الحكيم، على القانون الوضعي. إنها مكتوبة في أعماق قلب الإنسان الذي يجب أن يطيعها كي يكون حراً.

روسو يشير، كما يبدو، إلى الهدف من «إميل» بمقارنة الكتاب إلى «الجمهورية» التي تمثل «أشرف دراسة كُتبت حول التربية». ما حاوله أفلاطون فيما يتعلق بالمدينة، يحاوله روسو فيما يتعلق بالفرد؛ إن روسو يخلق، كأفلاطون، أحسن وضع ممكن للإنسان «من حيث الكلام وكشيء يتميز عن العمل». إن التربية التي يقول بها روسو هي أحسن ما يمكن التطلع إليه في حدود الطبيعة الإنسانية. أما من حيث إمكانية تحقيقها في أوضاع حسية، فهو من دون أهمية طالما «أن الخير المطلق الذي يميز المشروع» يكمن «في طبيعة الشيء». «جمهورية» أفلاطون تقدم بطريقة مماثلة، كما رأينا، نموذجاً لأحسن نظام سياسي ممكن، يجد تبريره كإمكان.

بما أن ليس هناك من شك بأن تربية طبيعية تكون، بالنسبة لروسو، «مستحيلة التحقيق تقريباً، فإن الموازاة بين «إميل» وبين «الجمهورية» تكون صحيحة، وكذلك يكون الهدف منه. «إميل» يمثل، كالمدينة المثالية التي يصفها أفلاطون في «الجمهورية»، هدفاً أو كمالاً للوضع الإنساني يستحيل تقريباً بلوغه. القصد النهائي للتربية الطبيعية التي تطلع إليها روسو ليس بالتالي إدراكاً صرفاً لما هو عليه الإنسان، بل تحليل أخلاقي لما يجب أن يكون عليه. إن روسو رأى، كأفلاطون، بأن الكمال الإنساني غير محتمل بسبب تناقضات الإنسان الداخلية في المجتمع[1].

إن روسو الذي يُعتبر مفكر المطلقات السياسية كان، في الواقع، حذراً جداً عندما كان يتكلم على إصلاح الواقع، أو على إجراءات إصلاحية. إن نحن درسنا بإيجاز النصيحة التي كان يعطيها للمشرعين، والآراء التي كان يعبر عنها حول مختلف دساتير زمانه، فإننا نلاحظ اعتدالاً غير عادي من حيث الممارسة العملية، عناية في تكييف مفاهيمه مع ضرورات الواقع، والاستخدام المحدود جداً لنظرياته الثورية.

إن المشروع الذي أعده لكورسيكا كان ملائماً جداً لمنطقة كانت بدائية جداً من ناحية اقتصادية. إنه كان، على عكس معاصريه، على معرفة جيدة بالتقاليد العريقة

---

(1) Masters, Roger: The Political Philosophy of Rousseau, 1976, pp: 14-15.

لسكان الجبال كما شاهدها في سويسرا، ولم يرَ أية غرابة في رغبته في تصدير هذه التقاليد إلى مناطق ذات اقتصاد متخلف. إنه كان يريد، في هذا المشروع، إعطاء جميع العائلات في كورسيكا ملكية أرض كافية، وإعطاء العمل الزراعي مكانة كريمة، وتحويل اقتصاد العملة إلى شيء من دون فائدة. ثم نراه يتساءل إن كان ما اقترحه يشكل طوبى أم لا!.

أما في المشروع الذي أعده لبولونيا، فإنه كان أكثر حذراً واحتراساً مما كان عليه في المشروع السابق. إنه ينبه، في الواقع، إلى المخاطر الكبيرة في إلغاء القنانة وتحرير الرقيق الإقطاعي مباشرة. بدلاً من ذلك نراه يقترح فتح باب يمكن منه لهؤلاء الحصول على الحرية، وللبورجوازية الحصول على النبالة.

في نهاية رسالة إلى ملك بولونيا، كتب روسو، «إنك ستحاول من دون فائدة تدمير مصادر الشر، ومن دون فائدة ستعمل على إزالة إغراء الخيلاء، والبطالة، والترف، ومن دون فائدة ستحاول إرجاع الناس إلى تلك المساواة الأولية التي تحفظ الطهارة وتكون مصدراً لكل فضيلة. إن القلوب التي تلوثت ستبقى دائماً كما هي. لم يعد هناك أي علاج من دون ثورة كبيرة ما (وهي شيء يجب تقريباً الخوف منه كالخوف من الشر الذي تعمل على معالجته)، ثورة كريهة للمشاعر ويستحيل التنبؤ بها».

حتى مبدأ الديمقراطية المباشرة كان مبدأ ينكره روسو من ناحية عملية، ويحذر من استخدامه لأنه لا يؤمن بقدرة الشعب على ذلك، كما يوضح في «**خطاب حول أصل وأسس اللامساواة**» الذي يُسمى بـ «الخطاب الثاني». فيما أن مجتمعنا يمارس فيه الشعب نفسه إدارة القوانين يكون بالضرورة مجتمعاً سيّىء الحكم، فإن روسو يضيف بأنه لا يفضل الديمقراطية المباشرة.

إن مبدأ الديمقراطية والسيادة الشعبية، وجميع مثله الأخرى، كان بالنسبة لروسو مثالاً يجد بدوره معناه في تحفيز الناس على العمل باتجاهه وليس في تطبيقه تماماً. لهذا، نجد أن روسو «يعتبر أنه من الضروري خلق علم حول الأوضاع التي تقرر القدر الذي يمكن به الاقتراب، في أي مجتمع، من متطلبات المثال»[1].

---

(1) Ibid: p: 410.

(4)

مقياس الحكم على المثال الثوري والتجربة الشيوعية



المقياس الذي وصلنا إليه في تحديد مقومات الالتزام بالمثال الثوري والعمل له ومعه، رغم ما قد ينتج عن ممارسته من تناقض بينه وبين الواقع الذي يترتب عليه، لم يكن نتيجة تفكير مجرد أو منطلق تبشيري، بل نتيجة دراسة لتجارب التاريخ الثورية وتحولاته الإيديولوجية حيث وجدنا أن الالتزام بهذا المثال، الالتزام الفعال الذي كان يحقق انتصاره، كان يعمل، وإن يكن عفوياً وعلى نحو غير واعٍ في كثير من الأحيان، في ضوء هذا المقياس. هنا نحاول صياغة ذلك في نظرية علمية واعية. مراجعة هذه التجارب والتحولات تدل إذن، لمن يريد هذه المراجعة بشكل موضوعي علمي، على ملازمة هذا المقياس لها ـ على الأقل في مرحلة معينة ـ بين الثوريين والمناصرين للثورة.

بما أن المجال لا يتسع لمراجعة هذه التجارب والتحولات، أو عدد منها، في التدليل على ذلك، فإننا نكتفي هنا بالاقتصار على التجربة الشيوعية، ليس فقط لأنها أكبر تجربة ثورية في القرن العشرين، بل لأنها أيضاً التجربة التي هيمنت عليه ثورياً، وحددت بصورة مباشرة أو غير مباشرة العمل الثوري فيه، واتجاه التاريخ نفسه، وبقدر لا تعادلها فيه في العصر الحديث سوى الثورة الفرنسية سابقاً. نجاح التجربة الشيوعية بتغيير الواقع الاجتماعي السياسي والإيديولوجي أكثر من أية ثورة أخرى، يوفر لنا ليس فقط أحسن مثل على هذا المقياس، بل يدل بالتالي على ضرورته للعمل الثوري، على ضرورته كدليل لهذا العمل.

نجاح ثورة أكتوبر في إسقاط النظام القديم والاتجاه إلى بناء نظام جديد يمثل قيماً ومثلاً جديدة ولّدت موجة تفاؤل كبيرة حملت عشرات الألوف من المثقفين إلى تأييدها والانتصار لها ضد الأنظمة الغربية التي يعيشون فيها. في التعبير عن هذا التأييد ودعوة الآخرين إليه، كان هؤلاء يفسرون مواقفهم ويشرحون الدوافع التي دعتهم إلى تأييد هذه الثورة والانتصار لها. فيما يلي، سنشير إلى هذه المواقف والدوافع كما كانت تعبر عنها أقوال مجموعة من المثقفين الغربيين في الولايات المتحدة وبريطانيا بشكل خاص، وذلك لأننا لا نجد في هذين البلدين تقليداً ماركسياً عريقاً بين المثقفين، أو حركة شيوعية كبيرة أو حتى مهمة في أوساط العمال والجماهير، ولهذا لا يمكن القول إن هؤلاء المثقفين كانوا يعملون ضمن تقليد يدفع بوجوده ذاته إلى هذا التأييد أو الانتصار لثورة أكتوبر. هذه الأقوال تكشف بوضوح أن تأييد هؤلاء المثقفين لهذه الثورة كان يعبر أساسياً عن مقومات مقياس الحكم على المثال الثوري كما حددناها سابقاً.

أول ما يستوقف النظر في هذه الأقوال هو القصد الكبير الذي رآه هؤلاء في الاتحاد السوفياتي، القصد الكبير الذي كان يعمل له في تغيير الواقع من الجذور وفي خدمة مثال جديد يحرر الإنسان، الغائية التاريخية الثورية التي كانت تقترن به وتضفي معنى على الحياة.

ما يحدث عادة عند تقييم تجربة ثورية هو قياسها والحكم عليها في ضوء المنجزات والتغييرات العملية والواقعية التي تحققها. ولكن هذا غير كافٍ رغم ضرورته، وذلك لأنه يتجاهل تغييرات نفسية وفكرية وأخلاقية أساسية من الصعب جداً قياسها أو تحديدها أمبيريقياً. إنها التغييرات التي تتمثل في قيام محاولة تاريخية جديدة وفريدة لتحرير الإنسان، ولإزالة ما يشل طاقاته ويجمد إمكاناته، ولسحق المؤسسات والقيم والعلاقات التي تقيد حريته وتشوه معناه الإنساني، ولقيام غائية تاريخية جديدة تحاول تدجين حركة التاريخ نفسها لمثال جديد يُفترض به نقل هذا التاريخ نفسه إلى صعيد جديد.

هؤلاء المثقفون لم يتجاهلوا هذا الجانب، بل نبهوا إليه في تفسير تأييدهم لثورة أكتوبر.

بيرنال يكتب: «إنني تجولت في أنحاء الاتحاد السوفياتي في تلك الأيام القاسية البدائية حيث كان يمكن رؤية الكثير من الصعوبات (عام 1931).. ولكن لم يكن هناك من شك بوجود روح قصد وإنجاز... إنها كانت أياماً حالكة ولكن عظيمة. الصعوبات التي كنا نواجهها في إنكلترا كانت أقل، ولكن في الاتحاد السوفياتي كانت الصعوبات مدروسة، وتُواجه بثقة تنتج عن قصد يقترن ببناء مستقبل أعلى»[1].

أما بالنسبة لجون ستراشي، فإنه يكتب: «حتى في هذه الأيام الحالية.. قبل الظهور النهائي للمجتمع اللاطبقي، يمكن ملاحظة ابتهاج مفعم بالحياة لا يجد ما يماثله في العالم. فالسفر من العالم الرأسمالي إلى الأرض السوفياتية يعني الانتقال من الموت إلى الحياة»[2].

وجود هذا القصد التاريخي الكبير كان يدعو إلى المقارنة بين المجتمعات الغربية التي تسودها حياة تافهة مبتذلة تمارس التسلط والظلم وتنطوي على الانحلال، وبين الاتحاد السوفياتي الذي كان يعني حياة جديدة تفيض بالحيوية وتعمل على تحقيق قصد أو مستقبل يحرر من التسلط والظلم.

«اتجاه الاتحاد السوفياتي، سواء أكان من الزاوية المادية أم الزاوية الثقافية، يبدو ثابتاً ومتقدماً إلى الأمام من ناحية عامة. أما المشاكل التي يواجهها، فهي مشاكل نمو، وهذا على نقيض ما يحدث في العالم حيث نجد أن الاتجاه لا يتحرك صعوداً بل نزولاً، لا يتقدم بل يتقهقر»[3].

هذه الحالة النفسية هي التي كانت تدعو كثيرين من المثقفين إلى مناصرة الاتحاد السوفياتي: «إنني فضلت الرياح الطارئة الجارفة على الهواء الراكد العفن، والرواد ذوي المقاصد الطيبة على أشكال الفشل الذي دلل على ذاته. إنني أحببت الاتحاد السوفياتي لأنه كان يمثل تجربة في خدمة مصالح الأكثرية المسحوقة، لأنه دمر

---

(1) Hollander, Paul: Political Pilgrims, 1983, p: 95.

(2) Strachy, J.: The Comming Struggle For Power, 1935, p: 360.

(3) Corliss and Margaret Lamont: Russia, Day By Day, 1933, pp: 257-258.

امتيازات الأقلية المتسلطة، لأنه كان ضعيفاً، ولأن القوى الرجعية والمحافظة في العالم كانت تقاومه»[1].

عندما كان هؤلاء المثقفون يعترفون بعيوب وصدوع موجودة في المجتمع السوفياتي، فإنهم كانوا يحجمونها ويعتبرونها غير ذات معنى عند مقارنتها مع ما تكشف عنه مجتمعاتهم الغربية من عيوب وصدوع أكثر فداحة بكثير. علاوة على ذلك، كان يوجد شعور بين هؤلاء المثقفين آنذاك، في الثلاثينات بشكل خاص، بأن علل المجتمعات الرأسمالية كانت متأصلة فيها وليس هناك من علاج لها، بينما تلك التي يكشف عنها الاتحاد السوفياتي هي من النوع السريع الزوال، آلام عابرة ترافق التطور والولادات الجديدة، وليست أمراضاً تلازم الانحطاط والانحلال كما هي عليه في الغرب. إن ستيفن سباندر، مثلاً، يقول بأن الاتحاد السوفياتي ليس بالضبط مجتمعاً حراً من ناحية سياسية، ولكنه خلص إلى القول بأن روسيا تتقدم، رغم ذلك، نحو حريات أكبر، بينما الإمبراطورية البريطانية تجد نفسها مضطرة إلى أن تختار بين الانحلال والقمع[2].

في مناقشته لوجهات النظر الملائمة وغير الملائمة حول الاتحاد السوفياتي، يكتب جوزيف فريمان:

«إننا نستطيع السفر إلى روسيا وأن نكتب مجلدات حول ما نراه من تخلف وحياة صعبة.. ولكن حتى وإن كان كل شيء نسجله صحيحاً في ذاته، فإن الصورة التي نقدمها عن الاتحاد السوفياتي ككل تكون مزورة.. عندما يرى الناس الجانب السلبي فقط في ثورة أكتوبر... وفي الوقت نفسه يتجاهلون التحولات الكبيرة والبناء والحركة الضخمة المتقدمة إلى الأمام ـ فإنهم يكذبون بشكل فظيع»[3].

هذا الخط الذي عبر عنه فريمان في الانتصار للاتحاد السوفياتي والذي كان يؤكد على الجوانب الإيجابية في تجربة الاتحاد السوفياتي وينشغل بها عن الجوانب

(1) Fisher, Louis, In Richard Grossman, ed: The God That Failed, 1959, p: 203.

(2) Spender, Stephen: Forward From Liberalism, 1937, pp: 261-262.

(3) Freeman, Joseph: An American Testament, 1973, p: 570.
صدر أولاً عام 1937.

الأخرى السلبية، انتهى لدى مثقفين آخرين إلى تجاهل كل ما يمكن أن يكون سلبياً، أو إلى الانتقاص منه والتقليل جداً من أهميته، لأنه عديم الأهمية، على الأقل في المدى البعيد. إنهم، على نقيض المواقف المعادية، ذهبوا إلى الطرف الآخر في رفضهم الاعتراف بأي نقص. في أي حال، المثقفون المناصرون والمؤيدون كانوا، عند الاعتراف بأي نقص أو خلل، يرون في ذلك شيئاً جانبياً دون أية علاقة جدية بينه وبين المشروع الثوري الكبير، بينه وبين قيمة النظام ككل.

هذا التفكير الذي كان يرجع إلى سياق معين في الحكم على التجربة السوفياتية وتقييمها، كان أحد العوامل الأساسية في تحديد الطريقة التي كان هؤلاء المثقفون ينظرون بها إلى مجتمعاتهم الخاصة وإلى النموذج السوفياتي المناقض لها. فبما أنهم كانوا يرون في المجتمعات الغربية الرأسمالية مجتمعات في حالة انحلال ويرون أن مؤسساتها الاجتماعية والاقتصادية والإيديولوجية مؤسسات مقدور عليها الهلاك، فإنهم ما كانوا يرون فيها جوانب جذابة على الأقل في المدى البعيد. إنهم كانوا، وبالطريقة نفسها يصرفون النظر عن عيوب المجتمع السوفياتي بسبب طبيعة هذا الأخير المناقضة، أي التقدمية، والمتحركة مع التاريخ، والقادرة على خلق نظام جديد يعلو على المجتمعات الغربية، ويحقق صعيداً تاريخياً جديداً. في سياق كهذا، كانت العيوب من دون أهمية، لأنها موقتة ومقدور عليها الزوال ـ أمام تقدم القصد الثوري. هذه الغائية الثورية التي كانت تدفع وتوحد الناس في عمل تاريخي كبير، وتحفز جميع طاقات الإنسان وإمكاناته، وتتجاوز في طبيعتها الأخلاقية دنيا السياسة اليومية والعادية، هي التي كانت تجذب بشكل خاص المثقفين الغربيين إلى تأييد الاتحاد السوفياتي والانتصار له.

بالنسبة لبياتريس وسيدني ويب، ولكثيرين آخرين، فإن المهم في التجربة السوفياتية لم يكن منجزات مؤسساتية معينة أو تغييرات اجتماعية واقتصادية حققتها، بل القصد العالي الجديد الذي يقف وراءها. فالمعجزة ليست إقامة حدائق، ومستشفيات، ومصانع.. فهذه يمكن أن توجد في بريطانيا أيضاً. المعجزة هي أن هذا كله كان يستلهم مثالاً جماعياً وقصداً أخلاقياً واحداً[1].

---

(1) Hollender, p: op. cit. pp: 121, 123.

بياتريس ويب، في موقفها هذا، كانت تعبر عن مشاعر كثيرين من المثقفين الذين زاروا روسيا في ذلك الوقت (الثلاثينات) وأسعدهم ما لاحظوه من ظاهرة مثيرة للعجب حول نظام سياسي مادي ملحد، وقادة مثاليين متقشفين كانوا يعملون بتصميم في ضوء الكثير من المبادىء والمفاهيم الأخلاقية التي أعلنت عنها الأديان الغربية ولكنها فشلت في تحقيقها.

إدي شارود كتب: «إن روسيا حققت ما هو معروف عن مراحل تاريخية نادرة، وهو تجربة يعيش فيها شعب بكامله تقريباً في ظل فلسفة حياة موحدة. الحياة كلها تتركز على قصد محوري، تتجه نحو هدف عالٍ، وينشطها حافز قوي ومضيء إلى درجة تبدو معها الحياة وقد أصبحت تملك معنى أعلى، إنها تكشف عن فيضان من النشاط المتقد والمفرح»[1].

وكتب إدموند ويلسون: «رغم مواطن الخلل في النظام السوفياتي، يشعر المرء في الاتحاد السوفياتي بأنه في قمة العالم الأخلاقية حيث لا يختفي النور أبداً»[2].

وثيودور درايزر يستشهد موافقاً بصديق روسي قال له بأن الشيوعيين، رغم وصفهم لأنفسهم كماديين، هم أكبر الطوباويين في العصر الحديث، وأنهم رغم كراهيتهم للمثاليين الروس السابقين فإنهم أبناء هؤلاء[3].

وبوكستون يكتب في مناسبات عديدة بأنه خلص إلى الاستنتاج بأن ما أثر عليه أكثر من أي شيء آخر في روسيا كان شعوراً بالتقدم الأخلاقي الذي يمثله النظام الجديد الذي يحاول الشيوعيون إقامته. إنهم، ولا شك، أدخلوا الأخلاق إلى مثالهم الاجتماعي بينما الغرب اكتفى بالتملق[4].

جون ماينار كينيس علق بأن جاذبية النظام السوفياتي والشيوعية بالنسبة للمثقفين لم تكن أبداً اقتصادية. «فالشيوعية ليست رداً على فشل القرن التاسع عشر في تنظيم

---

(1) Eddy, Sherwood: Russia Today, What Can We Learn From it? 1934, p: 177.

(2) Wilson, Edmund: Travel In Two Democracies, 1936, p: 321.

(3) Dreiser, Theodore: Dreiser Looks at Russia, 1928, p: 87.

(4) Buscton, D. F.: The challenge of Bolshevism: A New Social Ideal, 1928, pp: 7, 27, 28, 82-85.

حد أعلى للإنتاج، بل هي رد على نجاحه النسبي في ذلك، رد على الفراغ الذي رافق الرفاهية الاقتصادية، وتوجه إلى عنصر التقشف فينا جميعاً. . إن الشباب المثالي يتجه إلى الشيوعية لأنها الدعوة الروحية الوحيدة التي يشعرون بأنها دعوة معاصرة»(1).

جون ديوي كان مقتنعاً أيضاً بأن أهم جانب في التغيير الذي حدث في روسيا كان بالأحرى سيكولوجياً وأخلاقياً وليس سياسياً. إنه يكتب: «كنت أفكر مرة بأن الشيوعية الاشتراكية كانت أساسياً تخطيطاً اقتصادياً صرفاً. وصف الحركة في روسيا كحركة دينية في جوهرها كان شيئاً سمعته غالباً، وكنت أفترض أنني أدرك ما يقال وأقتنع به. ولكن عندما واجهت أوضاعها الفعلية وجهاً لوجه، اكتشفت مضطراً بأنني لم أدرك قط ما حدث. . . هذا الفشل يعود إلى سببين. . أحدهما كوني لم أرَ سابقاً حركة دينية متحركة وواسعة الانتشار، ولهذا، لم أكن أدرك حقاً ما تكون عليه، والآخر هو أنني ربطت كثيراً فكرة الشيوعية الروسية كدين باللاهوت الفكري، بمجموعة العقائد الماركسية، بالمادية الاقتصادية التي تعلن عنها، وليس بدرجة كافية بالتطلعات الإنسانية وحوافز العبادة والتفاني المحركة والمثيرة للمشاعر. الآن أشعر وكأنني حققت لأول مرة معرفة ما بما كان يشكل الروح المحركة للمسيحية الأولى وقوتها»(2).

إن رجوعنا العاجل إلى هذه الأقوال كان يرمي إلى التنبيه إلى الموقف المؤيد والمناصر للاتحاد السوفياتي الذي كان يرى أن هذا النظام يعمل لمثال ثوري يعطي التاريخ قصداً ومعنى، ويميزه عن المجتمعات الغربية بمكاسب روحية وأخلاقية. هذا القصد لم يكن متحققاً في المجتمع الجديد الذي كان يحاول الاتجاه نحوه. ولكن هذا التناقض لم يكن يعني للمثقفين الغربيين الذين كانوا في معظمهم آنذاك يناصرون ويؤيدون الاتحاد السوفياتي، أن عليهم التنكر له ورفض تجربته لأن التناقض يعني فشل التجربة والمثال. المعجبون البراغماتيون بالاتحاد السوفياتي كانوا أيضاً يشاركون في هذا الموقف. إن بياتريس ويب التي كانت من أعلام الحركة الفابية في بريطانيا،

(1) Stalin-Wells Talks: The Verbatim Report and a Discussion by G. B. Shaw et al.: pp: 35-36.

(2) Dewey, John: John Dewey's Impressions of Soviet Russia and The Revolutionary World, 1929, pp: 100, 104-105.

والتي كانت مهتمة أولاً بالمؤسسات الاجتماعية والاقتصادية الجديدة، أكدت على أهمية دور هذا القصد في تمييز الاتحاد السوفياتي. كتبت: «إن القادة السوفيات الجدد الذين يقولون بمادية علمية فجة، خدموا الروح أكثر مما خدموا الجسم». ثم تكلمت على «توكيدهم الحماسي على العنصر الروحي بشكل لا يقل قوة عن الجانب المادي»[1].

ما كان يثير تأييد المثقفين الغربيين وانتصارهم للاتحاد السوفياتي، كان الجهود الصادقة التي كانت تبذلها التجربة الثورية الجديدة لتحقيق مثالها وإلغاء التناقض بينه وبين الواقع. هذه الجهود كانت تمارس جاذبية كبيرة على هؤلاء لأنهم كانوا يعيشون في مجتمعات ممزقة بأشكال حادة من هذا النوع من التناقض، ويشعرون بخيبة كبيرة لأنهم كانوا عاجزين عن معالجتها أو تحقيق مثلهم، وبنقمة مريرة على ما يسود هذه المجتمعات من زيف. في الاتحاد السوفياتي كان يبدو أن هذه التناقضات في طريقها إلى الزوال، وأن النظام نجح في خلق تجربة ثورية جديدة استطاعت أن تدمج الضرورات العملية والسياسية بأعلى درجة من المثالية التي تعمل حثيثاً على إزالة أية هوة مهمة بين المثل التي انطلقت منها والواقع الذي تكوّنه في ضوئها. هنا كانت تبرز الوحدة، التي كان يتطلع إليها المثقفون الغربيون، بين النظرية والممارسة، تلك الوحدة التي كانت ترياقاً لقلقهم المزمن حول مقدرتهم على صنع أي شيء خارج الكلام والكتابة والنقد. الاتحاد السوفياتي كان يبدو آنذاك كتجربة تجاوزت التناقض بين الفكر والعمل، وهي في طريقها إلى تجاوزه بين المثال والواقع. إن مشكلة الأصالة (authenticity) نفسها في المجتمع الحديث، التي شغلت المثقفين ابتداءً من القرن التاسع عشر، على الأقل في روسيا وأوروبا الغربية، كانت تبدو في طريقها إلى الحل.

رفض الاتحاد السوفياتي لكل مساومة مع النظام القديم، لكل تسوية مع عيوبه، كان يكرس هذا الشعور بتطابق الفكر والعمل، النظرية والممارسة، هذا الشعور بقصد يتسرب إلى كل جانب من جوانب التجربة الثورية التي يقوم بها. المثقف الغربي، كما

(1) Webb, Beatrice: Introduction To Wicksteed Alexander: Life Under The Soviets, 1928, pp: X, XI.

كتب أحد هؤلاء المثقفين الذين اتجهوا إلى الاتحاد السوفياتي، «كان يشعر بالارتياح بعد كل التسويات والمساومات القائمة في المجتمع الغربي، عندما يرى إنجازاً كهذا، إنه إنجاز يستطيع أن يقول له، نعم، نعم، نعم من كل قلبه»[1].

عندما كان المثقف الغربي المتجه إلى موسكو يعترف أن هناك تناقضات في التجربة السوفياتية، فإنه كان يذكر نفسه والآخرين بالتناقضات الأكبر والأكثر بكثير، الموجودة في الغرب. الإعجاب بالاتحاد السوفياتي، وبصرف النظر عن الجوانب التي يتجه إليها المثقف الغربي، كان يقترن باستمرار بالشكوى والتذمر من التناقضات الموجودة في المجتمع الغربي بين المثل التي يقول بها والواقع الذي يعيشه، بين الفضائل التي يدعو إليها والشرور التي تهيمن عليه، «روسيا هي البلد الأكثر أخلاقية من أي بلد آخر أعرفه، أثناء عدة شهور في روسيا، في المدن الكبيرة والصغيرة، في الريف أو الشواطىء، في الشوارع العامة أو الأزقة، في جميع ساعات النهار والليل، في المكاتب ومحطات السكك الحديدية، في المسرح والسينما، لم أشاهد أبداً أي منظر أرى ضرورة حجبه عن نظر فتاة شابة»[2].

إنهم كانوا يرون أن الضغوط والتوترات التي لا تزال موجودة في روسيا تجد ما يبررها في ضوء الهدف الكبير الذي تتجه إليه التجربة الثورية. «إن الجماهير تصنع ما يمكن تسميته تضحيات بناءة في سبيل قصد كبير نتمسك به عن وعي وبشكل مستمر. هذا يعني فرقاً كبيراً، لأن العطاء القصدي لكل ما تنطوي عليه من طاقة يمكن أن يقود إلى السعادة، ليس فقط في المستقبل بل في الحاضر، وبالتالي فإننا نعتقد أن هناك حالياً قدراً كبيراً من السعادة في روسيا، فالناس يعطون أنفسهم لهدف كبير يدفع بعيداً همومهم وعقدهم الفرويدية»[3].

أقوال كهذه، تدل أن المثقفين الذين اتجهوا إلى موسكو وجدوا في التجربة السوفياتية آنذاك محاولة جدية لتحقيق العدالة الاجتماعية وسحق المظالم القديمة،

---

(1) Feuchtwanger, Leon: Moscow 1937, p: 151.

(2) Hindus, Maurice: The Great Offensive, 1933, p: 20.

(3) Corliss and Margaret Lamont: op. cit. p: 258.

ونظاماً إيديولوجياً يحرر الناس من الفراغ الروحي والأخلاقي الذي تعانيه المجتمعات الغربية، ومما كان يقاسيه المثقفون أنفسهم من بلبلة وضياع وشكوك وقلق. مشاعر كهذه، تزداد اتساعاً وحدة، دون شك، أثناء أزمات كبيرة كالأزمة الاقتصادية الخانقة في الثلاثينات التي كانت قمة هجرة المثقفين الغربيين الروحية والأخلاقية إلى موسكو، أو كالأزمة السياسية الإيديولوجية في الستينات وبداية السبعينات التي نتجت عن الحرب الأمريكية الاعتدائية ضد فيتنام، والتي جردت من الشرعية ليس فقط النظام الأمريكي، بل الأنظمة الأوروبية الغربية التي جارته في هذا الاعتداء. في الثلاثينات وفي الستينات أصبح عدد كبير جداً من المثقفين الغربيين يشعرون بالغضب والنقمة على الأنظمة التي يعيشون فيها بسبب اللاعقلانية التي كانت تبدو كميزة لها. علاوة على ذلك، كان هؤلاء يشعرون باغتراب عميق في مجتمعاتهم التي كانت لا توفر لهم ما يجب من مقاصد عالية نهائية بعيدة المدى تستحق العمل لأجلها. هذا الشعور بالقصد الكبير الذي كشفوا عنه في الاتحاد السوفياتي وخصوصاً في العشرينات والثلاثينات، جعل هذا الأخير وكأنه يجسد التجربة المثالية التي تعالج هذا الاغتراب وتجذب إليها تطلعات أولئك المثقفين الإنسانية. هذا يعني، من ناحية أخرى، أن التناقضات أو أشكال الحرمان التي لا تزال موجودة بقدر كبير أو صغير، كانت من دون أهمية بالنسبة لهؤلاء المثقفين، لأنها كانت جزءاً من عمل بنّاء كبير يتميز بالمعنى والقصد.

إن تقييم أو قياس أو الحكم على أحداث أو سياسة أو أعمال، أو مؤسسات معينة، لا يمكن أن يُدرك، مهما كانت هذه الأخيرة مهمة كبيرة، في عزلة عن المثال أو النظام الذي تصدر عنه ككل. الذين يتطلعون إلى بديل جذري عن نظام فاسد أو بالٍ يعيشون فيه، لا يستطيعون الوقوف عند مواطن الضعف أو الخلل التي يكشف عنها المثال أو النظام الجديد الذي يعبر عنه في تحويل الواقع في وجهته، أو عند الأخطاء التي تقترن بممارساته وسياسته. في مراحل كهذه، إما أن يكون المثال أو النظام جيداً ومثيراً للإعجاب ككل، وإما لا يكون.

الالتزام بهذا القصد التاريخي الجديد، بالتجربة الثورية التي كانت تحول الواقع

بفاعلية في وجهة هذا القصد أو هذا المثال الثوري، كان يحوّل ما يشاهده المثقفون المناصرون والمؤيدون للاتحاد السوفياتي من وقائع وظواهر قد تكون سلبية ومزعجة في أوضاع وسياقات أخرى إلى أشياء جذابة وإيجابية، لأنها كانت تنتج عن عمل جذري يحول الواقع في ضوء مثال ثوري كبير. إن أحدهم كتب: «لا البرد، ولا الظلام، ولا منظر محطة مهجورة كان قادراً على إخماد مزاج التطلعات العليا فينا». وآخر أشار: «كل جزء صغير كان يتميز بمعنى خاص»[1]. أما أنّا سترونغ فقد ابتهجت بظواهر سلبية كهذه، لأن «التعب الشديد، والحشرات الطفيلية، والإسهال، كل هذه كانت آلام ولادة الفرح، ومؤشرات المرور بالفوضى إلى عالم جديد أخذ بالولادة وراء الحدود»[2].

هؤلاء كانوا يفسرون ما يرونه من مظاهر قد تبدو كئيبة وسلبية كمظاهر مثيرة ومبهجة، لأنها كانت ترافق تحقيق مثال ثوري جبار يعمل على تغيير المجتمع والإنسان. حتى الظواهر العادية اليومية كانت تتخذ معنى خاصاً وتوحي بالسعادة. فالعادي كان يتحول في رؤياهم إلى شيء غير عادي.

جوليان هكسلي، مثلاً، وجد لذة كبيرة في التأمل بالجماهير على ضفاف النهر في موسكو أثناء عطلة نهاية أسبوع في الصيف، ثم يعلق معنى خاصاً على بنية أجسامها: «إن المشهد يبدو عادياً تماماً، طبيعياً ومسراً، ولكنه لن يكون، على الأرجح، مسراً في إنكلترا إن لم تصبح بنية أجسام رجالها ونسائها مماثلة لبنية أجسام الروس»[3]. ووالد فرانك اكتشف فضائل خاصة في قطار روسي، في عرباته، وفي داخله، الخ. . لا يجده في قطع آلية أخرى مماثلة في أمريكا»[4].

هؤلاء لم ينكروا سلبيات تكشف عنها التجربة الثورية في الاتحاد السوفياتي، ولكنهم فسروا الوقائع والأحداث في سياق عام يعطيها معنى يتجاوز ما كانوا يجدون

(1) Dennis, Peggy: The Autobiography of An American Communist, 1977, p: 58.

(2) Strong, Ann: I Changed Worlds, The Remaking of An American, 1935, p: 91.

(3) Huscley, Julian: A Scientist Among The Soviets, 1932, p: 26.

(4) Frank, Waldo: Dawn In Russia, 1932, pp: 121, 127, 128.

فيها من مساوىء، ولم يتركوا هذا النقص يدفعهم إلى تجاهل «الأشياء الكبيرة في الحياة والتي في مقدور الاتحاد السوفياتي وحده أن يوفرها»(1).

هوبسبوم، الناقد الاجتماعي المعروف، يكتب حول الموضوع: «إن الاختبار السياسي. . . هو خيار بين طرود نشتري معها الجزء السيئ في محتوياتها، لأن ليس هناك من طريقة أخرى في الحصول على الأجزاء الأخرى من هذه المحتويات، أو بالأحرى ليس هناك من طريقة أخرى للممارسة السياسية الفعالة. . . المثقف الشيوعي كان، في اختباره الاتحاد السوفياتي. . . يقوم بذلك، لأنه رأى عند المقارنة أن الخير الذي يلازم عمله يزيد على الشر الذي يقترن به»(2).

المشكلة التي كان على المثقفين الغربيين مواجهتها لم تكن، مثلاً، الحريات الشخصية أو درجة القمع والعنف، بل إن كانت خسارة هذه الحريات ضرورية، وتُعوِّض بشكل مناسب في المنجزات الإيجابية التي حققها النظام. إننا نجد حول هذه المسألة تماثلاً أساسياً بين مواقف أجيال المثقفين الغربيين السابقة التي كانت تناصر الاتحاد السوفياتي، والأجيال اللاحقة التي اتجهت إلى مناصرة كوبا والصين. . عند اكتشاف سلبيات النظام الثوري الجديد، السلبيات المتزايدة مع الوقت، فإن النتيجة التي كانت هذه الأجيال تصل إليها بسهولة كانت ترى أن المكاسب والمنجزات الإيجابية كانت تزيد جداً على الخسائر، ولذلك، فإن الانتصار لهذا النظام كان ضرورياً. بعد ذكر المنجزات الكبيرة التي حققتها الثورة الصينية، والتي تزيد جداً على الخسائر التي يمكن التفكير بها، يكتب أحد هؤلاء المثقفين من الجيل الثاني: «من السهل على أمريكا التعددية التي تمثل 6٪ من سكان العالم، وتستهلك 35٪ من ثروته، أن تهاجم التنظيم الصارم للحياة في الصين، ، التي تمثل 25٪ من سكان العالم وتستهلك 4٪ من ثروته». هذا ملخص معتدل لهذه المواقف(3).

(1) Feu Chtwanger, L.: op. cit. p: 8.

(2) Hobsbaum, E. J.: Revolutionaries, 1973, p: 27.

(3) Terrill, Ross: 8000,000,000 - The Real China, 1971, p: 233.

ولكن رغم هذا الخط الأساسي الذي كان يتخذه المثقفون الغربيون تجاه الاتحاد السوفياتي، كان هناك من وقف أمام هذه التناقضات بدرجة كبيرة من الخيبة. فعلى الرغم من أن نقد أنّا سترونغ للمجتمع الأمريكي لم يكن جذرياً وعاماً كنقد آخرين، فإنها عبرت فيه عن موقف وتجربة كان يشارك فيهما كثيرون من المثقفين المغتربين وخصوصاً الأمريكيين من الذين اتجهوا بولائهم إلى الاتحاد السوفياتي. إنني أشير هنا إلى مثالية هؤلاء، وتوقعاتهم وآمالهم العالية التي كانت تكابد الخيبة بألم، إنها كتبت: «لقد نشأت متوقعة العدالة واللطف الإنساني كحقوق طبيعية للإنسان، وعندما كنت أعامل بطريقة غير كريمة أو لطيفة، كنت أفكر أن الخطأ كان خطأي». إنها كانت مقتنعة أنه حالما يتم إلغاء شرور الاستغلال الرأسمالي والركض وراء الكسب، فإن الوفرة يمكن أن تتحقق بسرعة أو مباشرة، ولكنها فوجئت عندما وصلت إلى الاتحاد السوفياتي في العشرينات. «إن الطوبى التي آمنت بها تحولت إلى خراب... فالمجاعة والأوبئة تسود البلاد... إننا يوم كنا في سياتل (مدينة أمريكية) كنا نفكر عندما نرى استثمار الرأسمالية وجشعها بأنه حالما تُلغى هذه الأخيرة، فإن الرفاه العام يبدأ»[1].

تجاهل المثقفين الغربيين لما قد يرونه من سلبيات أو نقص كان يعود أيضاً، بالإضافة إلى الأسباب التي ذكرناها، إلى سبب آخر مهم ورئيسي كانوا ينتبهون إليه في بعض كتاباتهم. إنه كان قناعتهم بأن عليهم تجنب الإشارة إلى هذا الجانب أو التوكيد عليه كي لا يُستخدم ما يقولونه من قبل الأنظمة الغربية والقوى الرجعية ضد الاتحاد السوفياتي. هذا كان يدفعهم إلى التراجع عن أي تعليق سلبي على ما قد يرونه في زياراتهم للاتحاد السوفياتي، وذلك حذراً من المساعدة غير المباشرة وغير المقصودة لهذه الأنظمة والقوى في معركتها ضده.

كتب دوس باسوس، مثلاً، بأن العائق في كتابة تقارير موضوعية عن الاتحاد السوفياتي في المناخ الفكري الذي ساد في الثلاثينات كان «الخوف من كتابة شيء

(1) Strong, Anna Louise: op. cit. pp: 5, 40, 41, 97.

يمكن استخدامه من قبل الدعاية المضادة للاتحاد السوفياتي في الغرب. تلك المرحلة كانت مرحلة تبدو فيها الرأسمالية الأمريكية كخطر أكبر بكثير على التجربة الروسية من خطر هذه الأخيرة عليها»[1].

لويس فيشر قدم تفسيراً مماثلاً. إنه يكتب: «لماذا، بدلاً من السكوت، لم أوجه عام 1937 أو عام 1938 أي نقد للاتحاد السوفياتي؟.. ليس من السهل نبذ التصور الذي تعود عليه المرء لمدة خمسة عشر عاماً. علاوة على ذلك، كانت سياسة حكومة الاتحاد السوفياتي عام 1938 سياسة مضادة كلياً لسياسة التهدئة (التي كانت تمارسها الحكومات الغربية مع ألمانيا وإيطاليا)، وللفاشستية، أكثر بكثير مما كانت عليه بريطانيا أو فرنسا أو أمريكا. فهي كانت تساعد الصين، وتساعد إسبانيا بالسلاح في محاربة النازيين وموسوليني. إنها شجعت تشيكوسلوفاكيا على اتخاذ موقف صلب.. إنني ترددت في قذف الحجارة بشكل علني»[2].

في الثلاثينات كان المثقفون الغربيون لا يزالون يؤمنون بالتطبيق الناجح للعقل على القضايا الإنسانية، ولهذا رأوا أنه طالما كان من الممكن اعتبار الاتحاد السوفياتي كمجتمع يمارس الحرب ضد الماضي، وقيمه التقليدية، ومظالمه، وتخلفه المادي، فإنه كان يستحق الدعم الحار. هنا تمكن الإشارة إلى مجموعة كبيرة، من أربعمائة من كبار المثقفين الأمريكيين الذين، في مجرى دفاعهم عن النظام السوفياتي ضد اتهامه بأنه نظام دكتاتوري، ذكروا في قائمة من الصفات المميزة له، أنه أحلّ محل أساطير روسيا القديمة وخرافاتها حقائق وأدوات العلم الاختباري، واستخدام الإجراءات العلمية في كل ميدان، من الاقتصاد إلى الصحة العامة[3].

الإعجاب الكبير بمنجزات الاتحاد السوفياتي الصناعية والعلمية، الذي عبر عنه المثقفون الغربيون والأمريكيون أثناء زياراتهم للاتحاد السوفياتي في الثلاثينات كان، في الواقع، يرمز في نظرهم إلى تغلبه على الوضع الإنساني في جميع حدوده. إنهم

---

(1) Dos Passos, John: The Theme is Freedom, 1956, pp: 67-68.

(2) Fisher, Louis: Men And Politics, 1941, p: 530.

(3) Hollander, P.: op. cit. p: 137.

رأوا في ذلك رمزاً لقدرة الإنسان على سيادة الطبيعة، والماضي، والتقليد، والجمود، ومقاومة التغيير، الخ. . .

هذه المنجزات وأوضاع الاتحاد السوفياتي الخارجية ـ إذ كان محاصراً ومهدداً بخطر دائم ـ كانت تدفع هؤلاء المثقفين إلى تجاهل ما قد يرونه من نقص. حتى المحاكمات وحركة التطهير في أواخر الثلاثينات لم تضعف ولاء المثقفين الغربيين، الذين رأوا فيها نتائج جانبية في سياق الثورة العام الذي يلتزمون به، أو ثمناً صغيراً للتحول السعيد لأوضاع البلاد. أعلن أندريه مالرو، مثلاً، في ذلك الوقت: «كما أن محاكم التفتيش لم تؤثر في الكرامة الأساسية للمسيحية، كذلك أيضاً محاكم موسكو التي لن تُنقص من الكرامة الأساسية للشيوعية»[1].

هذا الموقف الذي كان يرى في النقد انحرافاً يساعد أعداء الثورة والنظام الجديد، كان أساسياً في تحديد التزامهم والاستمرار عليه.

المثقفون الغربيون كانوا يقابلون بين العيوب الموجودة في المجتمعات الغربية وبين النظام السوفياتي الذي كان خالياً من هذا النوع من «العيوب»، أو الذي كانوا ينظرون إليه بالأحرى كنظام يتجاوز ما يجدونه في الأولى من نقص وخلل أساسي ويكشف عن طاقة فريدة في تجاوز تلك العيوب. المثقفون، أو بالأحرى، قطاعات ضخمة من المثقفين الغربيين، كانوا يشعرون بوجود خلل أساسي عام في المجتمعات الغربية، وبأن هذا الخلل يتجاوز العلل أو المشاكل الجزئية التي يمكن تعيينها بسهولة كالبطالة والفقر، والجريمة، والاستغلال، وغياب التخطيط، الخ. . فالشعور بخلل عام كان عاماً، رغم أنه لم يكن في الثلاثينات حاداً كما أصبح في الستينات. إنه كان شعوراً يربط بين المشاكل الشخصية والفردية وبين خلل النظام أو المجتمع ككل. حتى عندما كان يدور نقد المثقفين حول عيوب معينة، أو جوانب محدودة في النظام الرأسمالي، فإن النقد كان يعبر عن روح رفض عام للنظام ككل، وعن غياب أية ثقة به.

إن أحد هؤلاء المثقفين عبر عن هذا الشعور العام عندما كتب: «إنني جئت إلى

---

(1) Lacouture, Jean: André Malraut, 1975, p: 230.

الاتحاد السوفياتي من بلدان يشكل فيها التذمر القاعدة العامة بين الناس الذين يتطلعون إلى التغيير بسبب استيائهم من أوضاعهم المادية والروحية. . إن الجو أصبح مبتذلاً وفاسداً، والحضارة الغربية أصبحت لا تعرف الوضوح والتصميم. . . الإنسان يستطيع أن يتنفس من جديد عندما يترك ذلك الجو القمعي لتلك الديمقراطية المزيفة، ويأتي إلى الجو المنعش الذي يسود الاتحاد السوفياتي. هنا حيث تسود أخلاقية وقورة لا يختبىء الناس وراء شعارات غامضة من دون معنى»[1].

هذا الشعور الحاد بخلل عام أساسي في النظام أو المجتمع الغربي ككل، هو بالضبط ما تمثله كلمة الاغتراب كما نستخدمها هنا. فالمثقفون الذين كانوا يقتصرون على نقد جزئي ومحدود للنظام ويرون أن من الممكن تصحيح ما يكشف عنه من عيوب ببعض الإصلاحات في بعض مؤسساته، لا يكونون مغتربين حقاً حتى عندما يمارسون النقد ضده.

الاتجاه إلى مثال جديد أو نظام خارجي في بلد آخر يعبر عن مثال كهذا، يرتبط بالاغتراب من مجتمع أو نظام خاص. هذا الاغتراب يفتش عادة عن هذا المثال في الخارج، عندما لا يكون المجتمع الذي يحدث فيه منفتحاً لمثال جديد يستطيع إفراز عمل سياسي ثوري يغير طبيعته أو نظامه. في العشرينات والثلاثينات، وكذلك في الستينات والسبعينات، اتجه المثقفون الغربيون إلى مثال في الخارج، إلى الاتحاد السوفياتي، كوبا والصين، لأن الأزمات التي هيمنت في تلك الأوقات ولّدت درجة عليا من الاغتراب بينهم. في المرحلة الأولى (العشرينات والثلاثينات) كان السبب يعود إلى عوامل اقتصادية اجتماعية تمثلت في الانهيار الاقتصادي الذي حدث. ولكن في المرحلة الثانية كان السبب سياسياً يتمثل في الحرب الأمريكية الشرسة ضد فيتنام، وحضارياً يتمثل في فراغ أخلاقي روحي اقترن بما يسمى مجتمع الرفاهية الجديدة. الاغتراب في المجتمع الرأسمالي الغربي الذي كان يعود إلى هذه الأسباب هو الذي شكل الخلفية التي دفعت المثقفين الغربيين إلى التوجه لمثال خارجي يتجاوزون به هذا الاغتراب.

---

(1) Feuchtwanger, L.: Moscow 1937, London 1937.

التناقضات التي تواجه المثقفين في مجتمع يعيشون فيه، أو الاغتراب الذي يشعرون به أمام هذه التناقضات لا يقود في ذاته إلى التمرد الثوري على النظام القائم، أو إلى النقد السياسي الجذري له. فكي يحدث هذا، يحتاج الاغتراب إلى أزمة كبيرة (هزيمة كبيرة) خارجية أو داخلية تكشف عن عجز النظام عن ضبط تناقضاته، ومواجهة المشاكل والأحداث والتحديات التي تعترض طريقه. إننا نستطيع، في الواقع، الذهاب إلى أبعد من ذلك، والقول بأن تلك التناقضات لا تكشف عن ذاتها بوضوح وعمق، وأن الاغتراب لا يترجم ذاته بعمل ثوري أو سياسي فعّال، من دون أزمات كهذه، أو أن هذه الأزمات ضرورية في الإعداد لذلك. ولكن كي يمكن للنقد الاجتماعي السياسي الذي يمارسه المثقفون ضد النظام أن يساعد في ذلك ويكون فعالاً في الدفع بهذا الاتجاه، فإنه يحتاج إلى صورة بديل عن هذا النظام. المثال الخارجي يوفر هذا البديل كنموذج مناقض يمكن أن يحفز ويحرك على العمل ضد النظام القائم.

الطريقة التي يصبح فيها نظام أو مجتمع ما، فجأة أو تدريجياً، محوراً لاهتمام الآخرين وآمالهم ليست أولاً مسألة معلومات حوله، أو مسألة منجزات يحققها. إنها قبل كل شيء مسألة درجة عليا من الاغتراب، بين أوساط المثقفين من الأنظمة أو المجتمعات التي يعيشون فيها، درجة عليا من العجز تكشف عنها هذه الأخيرة في مواجهة الأزمات والتحديات التي تتعرض لها. المعلومات حول الاتحاد السوفياتي ومنجزاته، لم تكن السبب لاتجاه قطاعات كبيرة من المثقفين إليه في أكبر هجرة فكرية عرفها التاريخ الحديث. السبب كان أولاً وقبل كل شيء تحولاً حدث سابقاً في مواقف هؤلاء وميولهم ومشاعرهم تجاه المجتمعات الغربية. هذا التحول هو الذي أعدهم لتلك الهجرة الفكرية الواسعة النطاق إلى الاتحاد السوفياتي لتأييده ومناصرته.

هذا واضح عند مراجعة تاريخ ظهور هذه الهجرة التي حدثت في أواخر العشرينات وأثناء الثلاثينات بشكل خاص، أي أثناء أكبر أزمة أو بالأحرى كارثة اقتصادية واجهتها الرأسمالية الغربية في هذا القرن. وهذا يفسر بدوره كيف أن ثورة أكتوبر مارست أثراً محدوداً على المثقفين الغربيين قبل ذلك الوقت، على الرغم من أنها كانت تمثل منعطفاً تاريخياً جذرياً كبيراً، وعلى الرغم من مغزاها التاريخي والرمزي كأكبر محاولة نحو إلغاء نهائي لشتى أشكال الظلم والاستغلال، واللامساواة،

والأوتوقراطية. السبب هو أن المجتمعات الغربية، وخصوصاً الولايات المتحدة، كانت قبل ذلك مجتمعات ذات ثقة كبيرة بذاتها، أكثر استقراراً سياسياً واقتصادياً وإيديولوجياً. ولهذا لم يكن هناك حاجة كبيرة للتطلع إلى نظام أو بلد آخر نموذجي يمثل حلاً لمختلف التناقضات والمشاكل الاجتماعية والاقتصادية التي نتجت عن تلك الكارثة. إن اغتراب المثقفين لم يكن، بكلمة أخرى، قد وصل إلى درجة تدفع إلى التفتيش عن هذا المثال في الخارج، أو الاتجاه الجماعي إليه عند وجوده.

ولكن هذا النوع من الاغتراب حدث في أواخر العشرينات وعبر الثلاثينات بسبب الانهيار الاقتصادي الساحق الذي حدث. معظم المثقفين الذين عانوا هذا الاغتراب اكتشفوا عاجلاً أو آجلاً، جاذبية الاتحاد السوفياتي، أو أن الذين كانوا يشعرون بالراحة والطمأنينة والرفاه في مجتمعاتهم الخاصة كانوا يبتعدون بالضرورة عن الاتجاه في هذه الوجهة. فبين الفريق الأول كان هناك من لا يتجه في هذه الوجهة، وبين الفريق الثاني كان هناك من يتجه فيها. ولكن ما يمكن قوله هو أن الناس لا يهتمون بالتعاطف مع نظام خارجي أو الولاء له ومناصرته، على الأقل بأعداد كبيرة، إن لم يكن النظام الذي يعيشون في ظله قد أصبح نظاماً إشكالياً.

ما كان يؤكد جاذبية الاتحاد السوفياتي (وبعد ذلك نماذج أخرى كالصين وكوبا) هو أنه كان يهاجم المجتمعات الغربية من الزاوية نفسها التي كان ينطلق منها النقد الاجتماعي السياسي الذي كان يمارسه المثقفون الغربيون ضدها: الرأسمالية الاحتكارية، العنصرية، استغلال الفقراء، المجتمع الاستهلاكي، بقرطة الحياة، مقاومة الاعتداء على فيتنام، استغلال بلدان العالم الثالث، الخ... لهذا، كان استعداد هؤلاء المثقفين للهجرة الفكرية والروحية إلى الاتحاد السوفياتي أو الصين أو كوبا، يعود جزئياً إلى قولها بقيم كانوا يتطلعون إلى تحقيقها.

وجود هذه النماذج كان، من ناحية أخرى، يعني بالنسبة للمثقفين الغربيين أن ليس عليهم الانسحاب إلى أرضية أو بدائل طوباوية كبديل عن الشرور والمفاسد التي يتذمرون منها في مجتمعاتهم. فكي يكون نقدهم عقلانياً، مقنعاً، وفعالاً، كان من الضروري لهؤلاء المثقفين الاقتناع بإمكان خلق أنظمة متفوقة على الأنظمة التي

يعيشون في ظلها، تستطيع تجاوزها وتقديم حل لتناقضاتها. يجب عليهم أن يكونوا في موقع يستطيعون منه التدليل على إمكان تحقيق مثلهم بالإشارة إلى مجتمعات حققت، أو هي في مجرى تحقيق ناجح نسبياً، لهذه المثل، وذلك كي يمكن لهم إضفاء قوة وشرعية على النقد الذي يمارسونه داخلياً ضد مجتمعاتهم. هذا لا يعني طبعاً أنه لا يمكن التمرد على نظام ما من دون استلهام نظام آخر أو الاتجاه إلى مجتمع آخر كقدوة لهذا التمرد. ولكن وجود مثال كهذا يسهل نفسياً عملية التمرد الثوري، جدلية الرفض والتمرد. غيابه لا يجعل هذا التمرد أكثر صعوبة فقط، بل أقل احتمالاً وأكثر ندرة.

الجاذبية الأولى الكبيرة التي مارسها الاتحاد السوفياتي على معظم المثقفين الغربيين في أواخر العشرينات، عبر الثلاثينات، وأثناء الحرب العالمية الثانية، زالت الآن إلى حد كبير، ومن الصعب حالياً تصور أبعادها الواسعة في تلك المرحلة. معظم هؤلاء المثقفين أصبحوا يقفون على مسافة ما من الاتحاد السوفياتي وقد خسروا ذلك الحماس الأول له، الحماس الذي تقلص في أعقاب بعض الأحداث التاريخية الدراماتيكية، أو عندما اكتشفوا أن النظام السوفياتي لا يحقق المُثل التي كانوا يتطلعون إليها. انهيار الإيمان بالاتحاد السوفياتي بين كثيرين من هؤلاء المثقفين حدث بالضبط بسبب عجزهم عن استيعاب تفاصيل وتطورات متناقضة ومتزايدة، ودمجها في الكل. المثقفون الماركسيون والشيوعيون السابقون الذين وصفوا هذا الانهيار في تجربتهم الشخصية، في كتاب «**الإله الذي فشل**» وكتب أخرى مماثلة، حددوا بوضوح وحدّة هذا السياق المؤلم.

تفسير ما يحدث للمثال الثوري في أوضاع كهذه وكيف ينهار الإيمان به، أو بالأحرى الأسباب التي تحول العلاقة به كما تحولت بين المثقفين الغربيين والاتحاد السوفياتي، مسألة تخرج تماماً تقريباً عن موضوع الدراسة الحالية. ولكن من الممكن القول، بكلمة مختصرة، إنه طالما أن المثال الثوري لم يستنزف ذاته في منجزاته، وطالما هو يعمل مع اتجاه تاريخي ديناميكي يحاول به النفوذ إلى الواقع وتحويله إلى صعيد جديد، وطالما أنه يكون ضرورياً في حل تناقضات أساسية، أي يعبر عن مرحلة انتقالية إلى نظام جديد، وطالما أن هذا النظام لم يحقق بعد المؤسسات والقواعد

الثابتة التي يحتاج إليها، يكون من الممكن للمثال تطويع الأخطاء، والانحرافات، واستيعابها وتجاوز مضاعفاتها السلبية. ولكن عندما يحقق المثال هذا الانتقال، فإن الجوانب السلبية ومضاعفاتها تخسر الانضباط السابق أو «شرعيتها» الثورية السابقة التي كانت تضبطها وتعطيها معنى يتجاوزها. عندئذٍ يتجه الوعي أو النقد إلى التفاصيل والأجزاء، يقف عندها ويحكم عليها في ذاتها، وفيما ينتج عنها نتائج سلبية وإيجابية مباشرة، وليس في ضوء مستقبل يمتص ما تفرضه من تضحيات، ويستقطب الطاقات والإمكانات. ما يحدث هو أن الأخطاء والانحرافات تتراكم إلى أن ينهار الإيمان به، أو يزول الاستعداد الإيجابي السابق الذي كان يوجه إليه.

في الطور الأول، الطور الذي يعمل فيه المثال على تكريس ذاته في الواقع، يتجه الوعي إلى مستقبل هذا المثال وليس إلى حاضره. إدراك الواقع في هذا الطور لا يتم في رؤيته كما يبدو للعين المجردة في فترة معينة، بل كما يكشف عن ذاته في مجراه، في بروز حركته. هذا يلغي التمييز بين ما هي عليه الأشياء وما يجب أن تكون عليه. ولكن في الطور الثاني، عندما يستقر النظام نهائياً ويوفر قواعده ومؤسساته يخسر الوعي أو الإدراك ذلك الدور، فيتجه إلى الحاضر ينشغل به، وإلى الواقع كما يبدو له في لحظة معينة. عندئذٍ يخسر المثال جاذبيته أو قدرته على تحريك الوعي وتحفيزه على الارتباط بصورة مستقبل معين ينتج عنه. هذا ما يفسر بقدر كبير «هجرة» المثقفين من مثال إلى آخر، إنهم «هاجروا» إلى الاتحاد السوفياتي لأن المثال الليبرالي فشل، وتركوا الأخير لأن مثاله فشل. ثم اتجهوا إلى كوبا، ومن كوبا إلى الصين. إنهم تحولوا بعد ذلك، وإن كان بقدر محدود نسبياً، إلى الحركات الثورية في نيكاراغوا والسلفادور، لأن هذه الحركات لا تزال في مرحلة التمرد والثورة ضد أعدائها من الداخل والخارج، لم تستقر بعد في نظام ثابت السلطة والقواعد يلطخها بممارسات ومؤسسات تكشف عن هوة أو تناقض جذري بين المثال والواقع.

ليس من قبيل الصدفة، مثلاً، أن يبدأ نقد الاتحاد السوفياتي بشكل جدي عام في أوساط المثقفين الغربيين في الخمسينات، وبعد وفاة ستالين، لأن ثورة أكتوبر كانت قد حققت آنذاك مهمتها في الانتقال إلى نظام جديد مستقر القواعد، لا خوف عليه من الداخل والخارج. وليس من قبيل الصدفة أيضاً أن تكون الخروشوفية، التي

أعلنت بوجودها ذاته عن هذا المنعطف التاريخي، هي التي بدأت هذا النقد الجذري في الأوساط الماركسية. إن الجانب الذي كان يدفع، كما يبدو، المثقفين إلى فقدان حماسهم الأول والتحول إلى نقد سلبي، كان سياسة القمع، وإلغاء الحريات، والعنف الجماعي، ولكن بعد أن تكون هذه السياسة قد قامت بدورها وحققت القصد التاريخي منها، وهو تكريس النظام الجديد وحمايته من القوى المضادة في مرحلة الانتقال إلى الوضع الجديد وتأمين قواعده واستقرارها. لهذا، ليس من الغريب أن يحدث احتجاج المثقفين الجماعي ضد هذه السياسة ابتداءً من الخمسينات وليس في العشرينات والثلاثينات عندما كانت في قمتها.

هذه السياسة وغيرها من الانحرافات كانت آنذاك دون معنى، لأنها كانت جزءاً من عمل كبير يحاول تطويع التاريخ والقوى المناوئة بغية إقامة نظام جديد. إنها سياسة وانحرافات كانت تتحول في طبيعتها ذاتها بسبب الإطار العام الذي كانت تنطلق منه وترجع إليه، بسبب السياق الثوري الذي كانت تحدث فيه. لهذا، فهي كانت تبرز وتتخذ معنى سلبياً مستقلاً بعد قيام النظام الجديد واستقراره وليس قبله، بعد أن يكون المثال الثوري كقصد أعلى يتطلع إليه الناس قد تحول إلى واقع مستقر يُفترض به تجسيده، ولكن يتضح أن هذا المثال، مثال المساواة والحرية والعدالة الاجتماعية التامة، مثال التجديد الأخلاقي الجذري للمجتمع وخلق إنسان جديد، كان عاجزاً عن تحقيق ذاته تماماً، وأن الواقع الذي نتج عنه لا يتطابق معه. هذا ينطبق أيضاً على الجهود والتضحيات الجبارة التي كانت الثورة تتوقعها وتفرضها على الجماهير، التي كانت تجد معناها وشرعيتها من الزاوية نفسها، والتي كانت هي الأخرى تخسر هذا المعنى وتُعتبر أعمالاً قمعية تمثل استبدادية جديدة عندما كان يستقر النظام ويتضح وجود تناقض بين المثال والواقع الذي يمثله.

ما يجب الإشارة إليه هنا هو أن هذا التحول لم يكن نتيجة حقائق ومعلومات جديدة أصبحت فجأة متوفرة للمثقفين الغربيين الذين حولوا وجهة هجرتهم الفكرية فأصبحت «هجرة من. . » بدلاً من أن تكون «هجرة إلى. . » الاتحاد السوفياتي كما كانت سابقاً. فهذه المعلومات والحقائق كانت موجودة في معظمها وكمعطيات موضوعية، وقد نبه إليها سابقاً عدد من الماركسيين في العشرينات والثلاثينات. ولكن

ما حدث هو أن هذه المعلومات والحقائق أصبحت تفسر وتدرك في ضوء جديد، في ضوء وضع تاريخي جديد، وتُحاط بدرجة أعلى من الانتباه والاهتمام. هنا يجب أن نذكر أيضاً أن عملية الكشف عن انحرافات النظام، وخصوصاً سياسة القمع والعنف الجماعي التي نزعت الشرعية عنه في نظر الكثيرين من المثقفين الغربيين الذين كانوا يناصرونه ودفعتهم إلى التحول عنه، كانت من صنع قادة جدد غيروا بعملهم هذا مناخ الرأي في أوساط هؤلاء. الشيء نفسه تكرر في التجربة الصينية حيث نجد أن الشكوك حول منجزات النظام الصيني كانت مرفوضة إلى أن جاء التصديق عليها من قبل القادة الجدد الذين حلوا محل ماوتسي تونغ والقادة الآخرين الذين كانوا يعملون معه. وبما أن النظام نفسه أخذ ينتقد ذاته ومنجزاته ويدفع إلى تقييم نقدي لسياسته، أصبح من المقبول نقد النظام الصيني ـ كما حدث سابقاً بالنسبة للنظام السوفياتي ـ أو بالأحرى نقد الذين كانوا يمارسون السلطة في الماضي، بعد وفاة ماوتسي تونغ فقط، وكما حدث سابقاً بعد وفاة ستالين، بدأت مجموعة من الأسئلة الجديدة تظهر وتطرح نفسها.

«هجرة» المثقفين الغربيين الفكرية الجماعية من الاتحاد السوفياتي في الخمسينات تركت هؤلاء أيتاماً، بلا نموذج ثوري يتجهون إليه ويلتزمون به. ولكن تطلعاتنا الإنسانية العميقة إلى عالم طُهر من كل شر، إلى عالم متجانس يكتمل فيه التاريخ ويحقق ذاته، التطلعات التي تلهمنا وتلح علينا دائماً بالعمل لأجلها، لم تلبث أن دفعت هؤلاء المثقفين إلى الثورة الصينية كتجسيد لهذا النموذج[1].

بعد أن «خابت» آمال المثقفين الغربيين في تجربة الاتحاد السوفياتي، وبعد وقفة غير طويلة مع ثورة كوبا، نقل المثقفون الغربيون تطلعاتهم الثورية إلى الصين، لأنهم

(1) هذا حدث بعد وقفة قصيرة مع ثورة كوبا كتمثيل لهذا النموذج. إن قمة الاهتمام بالاتحاد السوفياتي والحماس له بين المثقفين الغربيين تحققا في بداية الثلاثينات، أي بعد مرور خمسة عشر عاماً على ث أكتوبر، ولكن فيما يتعلق بثورة كوبا نجد أن هذه القمة تحققت في بدايتها، ولم تستمر طويلاً. أ الخيبة التي حدثت بعد ذلك لم تكن دراماتيكية ومتسعة كالتي حدثت تجاه الاتحاد السوفياتي. الأحداث الخاصة التي قادت، بالإضافة إلى الأسباب العامة التي ذكرناها، إلى تقلص الحما كانت عديدة لا مجال للخوض فيها هنا.

رأوا في الثورة الجديدة أصالة ثورية لم تكن موجودة في سابقاتها، لأن الثورة أصبحت حقاً ثورية في الثورة الجديدة، أو لأن مجتمعها كان أكثر جدارة ونقاء وأقل رياء من مجتمع الاتحاد السوفياتي. عبر الستينات والسبعينات كانت جاذبية الصين تتفرع بقدر كبير من الاعتقاد (الذي تردد أيضاً حول ثورة كوبا) بأن الصين استطاعت أن تتجنب بنجاح أخطاء الاتحاد السوفياتي وانحرافاته. ولكن المسألة كانت، في الواقع، تتجاوز أية مقارنة موضوعية وتعكس ميلاً مسبقاً إلى رؤية «الجديد» في ثورة الصين (أو كوبا)، والكشف عن فضائل لم يعد من الممكن الكشف عنها في الاتحاد السوفياتي. فالثورة الصينية تتجه إلى إقامة مجتمعها الجديد بدون الفوضى والاضطراب اللذين رافقا عملية الانتقال الثوري في الاتحاد السوفياتي، أو عملية التحديث في العالم سواء كان رأسمالياً أو اشتراكياً. الاتحاد السوفياتي فشل كتجربة ثورية صحيحة لأنه سقط فريسة لشرور التصنيع والتغرّب. ولكن هذا لا يعني أن الصين ستخضع لها. الثورة الصينية كانت في نظر هؤلاء المثقفين ـ ونظر الثوريين عبر العالم ـ آخر محاولة لإقامة مجتمع مثالي، وصياغة تركيب اشتراكي معقول، وأكثر من أية محاولة حدثت سابقاً. الثورة الصينية كانت، بالنسبة لكثيرين من المثقفين الذين كانوا يناضلون للتغلب على الأزمة الأخلاقية في الستينات، منارة خلاص تنبىء بأنه لا يزال هناك أمل للإنسانية.

في الستينات كانت الحاجة إلى مثال يستقطب مشاعر المثقفين وأفكارهم ويوفر لهم قيماً روحية وتصورات إيديولوجية جامعة أكبر مما كانت عليه حتى في الثلاثينات. الفراغ الإيديولوجي كان ساحقاً تقريباً لقطاعات كبيرة من المثقفين الغربيين الذين وجدوا طريقهم إلى الصين. هذه المرة لم ينتج هذا الفراغ عن انهيار النظام الاقتصادي الرأسمالي كما حدث في الثلاثينات، بل عن المكاسب المادية الجديدة، عن ظهور مجتمع الاستهلاك والرفاهية الذي كان يدفع، في فراغه الإيديولوجي، هؤلاء المثقفين إلى البحث عن قيم وتصورات عليا يرجعون إليها وينطلقون منها. التناقض الذي كان يستوقف انتباه هؤلاء عند المقارنة بين مجتمعاتهم وبين الصين (أو الاتحاد السوفياتي سابقاً) كان، كما أشرنا سابقاً، الفرق بين مجتمع بلا قصد، وآخر يركز كل قواه على قصد كبير. ما كان يكسب ولاءهم وإعجابهم كان ما يرونه من مجتمع غائي، أخلاقية

عليا، وتجديد أخلاقي للإنسان. هذا التجديد هو الذي كان مسؤولاً، في نظرهم، عن المنجزات الكبيرة التي حققتها الصين.

إن أحد هؤلاء كتب: «إن زيارتي للصين جعلتني أتساءل إن كانت الطبيعة الإنسانية كما نعرفها في الغرب التنافسي هي الطريقة الوحيدة لنموذج النمو الممكن للإنسانية. إنها أيقظت بعض مثالية شبابي، جعلتني أعترض على عقلية الاستخفاف الأخلاقي المهيمنة في مجتمعنا».

كثيرون من علماء اللاهوت ورجالات الكنائس أنفسهم رأوا، في لسان أحدهم الذي كان يشير إلى البحوث التي قُدمت في ندوة لاهوتية عُقدت في بروكسل ببلجيكا، أنه «إن كانت البحوث تتميز بأطروحة مشتركة، فهذه الأطروحة كانت تدل على أنه يتعين على المسيحية أن تتعلم الكثير من التحول الاجتماعي الذي حققته الصين». كثيرون من هؤلاء رأوا أن يد الله نفسه تعمل في الصين. إن أحد البحوث التي قدمت في تلك الندوة يقول، في الواقع، «الصين أخذت تمارس أثراً خاصاً في إدراكنا لله، وفي اختيارنا لمحبته المخلصة»[1]. هذا ما كان يحدث أيضاً في الثلاثينات عندما كانت أنظار قطاعات واسعة من المثقفين الغربيين تتجه إلى الاتحاد السوفياتي.

عندما ابتدأ هؤلاء بالتوجه إلى الصين وزيارتها كانوا يعون «صدوع» المجتمع السوفياتي، طبيعته البيروقراطية، والطبقية، والمراتبية التي تسوده، وبالتالي كان إعجابهم بثورة الصين يزداد حدة بسبب المساواتية التي كانت تحاول، كما يبدو، تحقيقها والتخطيط لها بكل جدية ومسؤولية، مما سمح لهم بإحياء الآمال التي راودت أجيالاً سابقة أو ألهمتهم أثناء شبابهم.

المثقفون الذين اتجهوا إلى الصين كانوا يأملون من ثورتها أن تكون ناجحة حيث فشلت ثورة روسيا، وخصوصاً في تحقيق المساواة والعدالة الاجتماعية. إن وعيهم «لفشل» التجربة الروسية ضخم جاذبية الثورة الصينية ودورها بدلاً من أن يخلق، في الواقع، درجة من التردد أو التحفظ. إن آمالهم وتطلعاتهم التي صدمت بالنتائج التي

(1) Hollander, P.: op. cit. p: 294.

ترتبت على الأولى، نُقلت إلى الثانية. هذا النقل حدث على يد أجيال جديدة من المثقفين الغربيين، وهو إن دل على شيء، فأولاً على أن الإنسان لا يستطيع تحمل فراغ إيديولوجي، وهو يحتاج إلى مثال كبير جامع كمحور لمشاعره وأفكاره، ثانياً، على وجود هذا الفراغ في عمق المجتمعات الغربية، ثالثاً، على أن النقطة الأساسية هي ضرورة المثال وليس التجربة الخاصة التي يمكن أن تتناقض معه، ولهذا، فإن الالتزام به كان ينتقل من تجربة إلى أخرى، ورابعاً، على أن تطلع هؤلاء المثقفين إلى مجتمع يحقق نهائياً المساواة والحرية والعدالة الاجتماعية، ويجدد الإنسان أخلاقياً، ويتطابق فيه المثال مع التاريخ نفسه، يعبر عن تطلعات إنسانية لا يمكن كبحها، وإن كان يستحيل تحقيقها بهذا الشكل النهائي.

(5)

من ضرورة المثال
إلى مقياس الحكم على المثال



ما قلناه في الفصل الأول في تحديد مقياس موضوعي حول علاقة المثال الثوري بالواقع الذي نتج عنه ويترتب عليه، يشير بوضوح ليس فقط إلى ضرورة المثال الثوري لكل تجربة ثورية، بل أيضاً إلى ضرورة استمرار هذا المثال كمثال ثوري، فلا يتطابق أبداً مع الواقع، وذلك كي يمكن له تحفيز الناس على تجاوزه فلا يستقر أبداً كجزء منه. استقرار كهذا، يحوله إلى روتين يقضي عليه كعامل ثوري، يجعل منه جزءاً من الثورة المضادة، ويحوله إلى نقيضه كقوة محافظة أو حتى رجعية. لهذا، فإن الدعوة إلى رفض التجربة الثورية لأن مثالها لا يتطابق مع واقعها، تعني موقفاً يتناقض مع الثورة نفسها، وهذا يعني، بدوره، عاجلاً أو آجلاً، الانزلاق غير الواعي في الثورة المضادة.

هنا أيضاً لا يتسع المجال لأي تحليل منظم وعام لهذا الموضوع، ولهذا اقتصر على بعض جوانبه الأساسية، وهي كافية من زاوية هذه الدراسة.

كل نقد اجتماعي يعني قناعة بأن هناك علاقة بين سعادة الإنسان وتحقيق ذاته وبين طبيعة العالم الاجتماعي، وبأن الوسط الاجتماعي يحدد بقدر كبير الحياة الشخصية، وبأن المجتمع يجب أن يساعد الناس على تحقيق حياة أحسن وذات معنى. معظم النقد الاجتماعي يعني أيضاً قناعة بأن من الممكن معالجة ما يشكو منه المجتمع من شوائب ونقص، وبأن بعض الجماعات أو الناس مسؤولون عن ذلك.

بدون قناعات كهذه، يصبح النقد الاجتماعي صعباً جداً، هذا إن لم نقل مستحيلاً.

لهذا كان الإنسان يمارس نقده على المجتمع وليس على الطبيعة، وتاريخه كان يقترن باستمرار بهذا النقد وليس بنقد «طبيعي». فهذا النقد الأخير غير موجود رغم ما يواجهه الإنسان في الوسط الطبيعي من قسوة، ولا مبالاة به، وصعوبات هائلة في العيش، وفي التكيف معه في حرارته، برده، قحطه، عواصفه، أمطاره، زلازله، وفي المخاطر الأخرى العديدة التي تهدد حياته، وصحته، وبقاءه باستمرار. أوضاع كهذه كانت تدفع الإنسان دائماً إلى النضال ضد الطبيعة، ولكننا لا نجد نقداً طبيعياً لأننا لا نستطيع أن نمدح أو نذمّ الطبيعة، أن نشكرها على أعمال حسنة، وأن ننتقدها على أعمال سيئة، أي أن نعتبرها مسؤولة عن أعمال ومقاصد فاسدة كان يمكن لها تغييرها بأخرى صالحة. إننا لا نستطيع القيام بذلك، لأنه يستحيل بدون مقاييس معينة حول الخير والشر، وهي مقاييس لا يستطيع تجنبها حتى أكثر المتصلبين في مواقفهم العلمية ومفاهيمهم الحتمية.

إننا ننتقد المجتمع ونعتبره مسؤولاً لأننا نفترض وجود بدائل عن المؤسسات والترتيبات الاجتماعية الموجودة، بدائل نستطيع تصحيح أو تغيير ما نجده فيها من صعوبات، وحرمان، وظلم، وقسوة، الخ. . هذا النقد الاجتماعي ممكن، لأننا نؤمن بأن الإرادة الإنسانية تمارس دوراً أساسياً في صياغة أو اتجاه تلك المؤسسات والترتيبات رغم كل قناعتنا بقوى اجتماعية واتجاهات تاريخية موضوعية. النقص أو الخلل الذي نكشف عنه يُنتقد بروح وعقلية تختلفان جذرياً عن تعليقاتنا وملاحظاتنا حول الأحداث والوقائع الطبيعية، والنقد الاجتماعي يتخذ أشكالاً حادة، لأننا نؤمن بأن الواقع الاجتماعي السياسي يمكن أن يكون شيئاً آخر.

ماكيافيللي كان أول باحث اجتماعي علمي في العصر الحديث، وكان يدرك أنه يشق، في كتابه «الأمير»، «طريقاً جديدة». إنه حاول، لأول مرة في تاريخ الفكر السياسي الحديث وبشيء من التردد، أن ينظر إلى مادته من زاوية علمية. هذا كان يعني أن عليه، ليس فقط أن يختار الوقائع التي يركز عليها، بل أن يقرر ما يجب إهماله.

ما قرر ماكيافيللي إهماله في السياسة كان الأخلاق، أو «ما يجب أن يكون»، والتركيز فقط على «ما هو كائن»، على ما يحدث. إنه كان يكرر، مرة بعد أخرى، أنه لم يكن يصف طريقة جيدة أو نبيلة في السلوك، أو كيف يجب على المجتمع أن يُحكم، بل إنه يعالج فقط الكيفية التي يُحكم بها فعلياً المجتمع، كيف يسلك الناس فعلياً، وبالتالي كيف يجب على الحاكم أن يسلك إن هو أراد النجاح أو البقاء. هذا كان منهجاً رائعاً في عصر لا يعرف بعد العقل العلمي، عصر كان فيه بضعة مفكرين فقط ينظرون من هذه الزاوية إلى الظواهر الطبيعية نفسها. اختيار ماكيافيللي لهذا المنظور قاده إلى الأمبيريقية. فرانسيس بيكون، الذي كان في الوقت نفسه مفكراً أخلاقياً وعالماً طبيعياً، اعترف به آنذاك وبحق كرائد، عندما كتب: «إننا ندين كثيراً لماكيافيللي وآخرين من الذين كتبوا حول ما يصنع الناس وليس ما يجب عليهم أن يصنعوا».

ولكن رغبة ماكيافيللي في تحرير دراسته من كل مفهوم أخلاقي قادت إلى نقص في الأمبيريقية نفسها التي اعتمدها كأساس لدراسته، لأن نجاح الحاكم يفترض، كما تكشف الوقائع الأمبيريقية نفسها، عن وجود مبدأ ما لشرعية الحكم، وهي شرعية تفترض دائماً أساساً أخلاقياً أو إيديولوجياً لها. فالحاكم الناجح الذي يستطيع البقاء كان عادة حاكماً يعرف كيف يستخدم هذا السلاح الإيديولوجي ـ الأخلاقي. خطأ ماكيافيللي ـ وهو خطأ أمبيريقي ـ ليس في أن فكره السياسي كان لا أخلاقياً أو مجرداً من مذهب أخلاقي، بل في أنه لم يعترف بوجود العنصر الإيديولوجي ـ الأخلاقي كواقعة أمبيريقية في السياسة، مما يعني أن «علمه» كان ينطوي على عطل أساسي. فهناك فرق بين فكر يدعو لإيديولوجية أو لمذهب أخلاقي معين، ينطلق من تصورات مثالية حول «ما يجب أن يكون»، وبين فكر يعترف أن التصورات الإيديولوجية والأخلاقية تلعب دوراً أساسياً في تكوين السلطة السياسية وممارستها. علمية الفكر السياسي لا تعني أبداً أن عليه التنكر لهذا الدور، وهي تفرض دراسته وتحليل أسبابه.

ماكيافيللي كان يجب، مثلاً، أن يرى أن بورجيا، بطله، عجز عن إقامة مملكة أو توحيد إيطاليا، لأن الرابطة الوحيدة التي ربطت بينه وبين جنوده المرتزقة، بينه وبين الشعب الذي يحكمه، كانت رابطة المنفعة الشخصية العارية. وبما أنه تجاهل أو

استخف بالعامل الأخلاقي ـ الإيديولوجي في العمل السياسي، فإن تحليله لفن الحكم في «الأمير» كان تحليلاً جزئياً. ولكن محاولته لتنظيم جيش مواطنين من سكان فلورنسا بدلاً من عصابات المرتزقة، دللت على أنه كان قادراً، من ناحية عملية، ومن حيث الممارسة، على أن يتجاوز نظريته المحدودة كما وردت في «الأمير».

كل عمل سياسي صحيح، وليس فقط العمل الثوري، يحتاج إلى مبدأ إيديولوجي، إلى مثال ينظمه.

المثال يصوغ التصور الإيديولوجي الذي لا يمكن لمجتمع أن يحافظ على تماسكه ووحدته وحيويته دونه. فالكائنات الإنسانية ـ وبصرف النظر عن قبولنا أو رفضنا للنظرية القائلة بأن ليس هناك أرضية أو ضمانة علمية لمعتقداتنا الأخلاقية ـ تعتبر أن بعض الأشياء تكون أعزّ عليها وأكثر قيمة من الأشياء الأخرى. وهي تناضل في سبيلها، وتكرس وقتها وطاقتها للحصول عليها أو الدفاع عنها. هذا يعني أنه من الممكن القول «إن مقياس القيمة التي يميز الناس بها بعض الأشياء أو ما يصنعونه هو في كمية ونوع الجهد الذي يمارسونه في سبيلها. بدون قيم عامة من هذا النوع لا يمكن لأية جماعة، أو طبقة، أو شعب، أو أمة، أن تحقق وحدة متماسكة أو هوية بارزة، فتتمزق إلى ذرات تجمع بينها فقط روابط أو بالأحرى صلات ميكانيكية خارجية»(1).

إننا نشير هنا فقط إلى ضرورة ودور المثال والتصورات الإيديولوجية التي ينبثق منها، وليس إلى طبيعتها، ودرجة قوتها وأثرها، إن كانت تتميز بحياة خاصة بها تكشف عن جدلية مستقلة، أو إن كانت نتائج جانبية تعكس فقط أوضاعاً ومصالح ومشاعر معينة. هذه القضايا تخرج عن نطاق الغاية التي نريدها هنا، وهي فقط دور المثال وضرورته لكل تجربة ثورية صحيحة.

حياة الأفراد والمجتمعات تعني قرارات وخيارات حول ما يجب أو لا يجب صنعه، حول ما يمكن توقعه وما لا يمكن توقعه، الخ. . ولكن هذا غير ممكن بدون

(1) Dewey, John: Freedom and Culture, 1939, p: 12.

مثال يُعتمد كقياس، بدون تصورات إيديولوجية حول طبيعة الظواهر التاريخية، وطبيعة المجتمع، والناس الآخرين، الخ. . في ضوء يعكس تصورات كهذه فقط، يستطيع الأفراد والمجتمعات تفضيل بعض القرارات والخيارات على غيرها. ولهذا، فهم يعانون حالة ضياع، ويتيهون في خضم الأحداث والظواهر التي تستطيع أن تغمرهم، وأن تسحقهم بثقلها عندما ينهار المثال والتصورات الإيديولوجية التي تقف وراءه، أو يخسرون الوحدة والفاعلية التاريخية.

هذا يعني أن الإنسان يحتاج دائماً إلى أن يجد أرضيته في مثال أو تصورات إيديولوجية فعالة من هذا النوع، لأن بنية حياته الاجتماعية السياسية والنفسية والأخلاقية تعتمد أساسياً عليها وتعكس حالتها. هذا يشير بدوره إلى أن التغييرات الجذرية التي تحدث في أشكال المثال والتصورات الإيديولوجية العامة حول طبيعة التاريخ والمجتمع، وحول طبيعة الإنسان وعلاقته بالآخرين، وبالحياة، وبحركة التاريخ والمجتمع، هي من أهم التحولات التاريخية الحاسمة ـ هذا إن لم نقل أهمها ـ التي يمكن أن تحدث في التاريخ، لمجتمع، أو لشعب، أو لطبقة، أو لفرد معين.

المثال ليس فقط فكرة نفكر بها، بل فكرة نؤمن بها، والإيمان ليس عملية فكرية آلية، بل ظاهرة تعكس كيان الفرد كله.

الناس المطمئنون، المكتفون، لا يصنعون التقدم، لأنهم لا يحتاجون إلى ذلك. النضال أو التقدم نحو مقاصد جديدة يعني بالضرورة أهدافاً مكبوتة، غير متحققة. الإنسان المكتفي مادياً ونفسياً وأخلاقياً، لا يتطلع في اكتفائه إلى مثال أعلى أو مثال ثوري، إلى صعيد من التحولات الجديدة يقارن بينه وبين أوضاعه ويقيس به هذه الأوضاع. روح الاستياء والتذمر تشكل قوة دافعة تحفز الناس على التقدم نحو صعيد تاريخي جديد. التقدم يحتاج إلى بواعث تدفع إليه، والإيمان بإمكان تحقيق حالة أحسن ترتبط بمثال جديد هو الذي يوفر هذه الحوافز. التناقض أو الصراع ضروري في تغذية المغامرة الفكرية وفي التحرر من «المخدرات» التاريخية التي أوقفت حركة كل حضارة.

الكائنات الإنسانية كانت عبر التاريخ تشعر باستمرار بالحاجة إلى بناء مرجع

لتنظيم قضايا الحياة وأعمالها، بالحاجة إلى إقامة نظام إيديولوجي يفسر الـ «كيف» والـ «لماذا» للوجود اليومي. هذه الحاجة كانت عنصراً ثقافياً أساسياً في كل مجتمع. التجارب الثورية الحديثة، وفي طليعتها التجارب الاشتراكية، تكشف بوضوح أن المثال الثوري الذي تقترن به هو الذي كان يفرز الحوافز الأقوى على التمرد أو الصراع الثوري. لهذا نجد، عند مراجعة هذه التجارب، أنها كانت دائماً تقترن بتصورات إيديولوجية جامعة، بتصورات مثالية جديدة تدفع وتحفز الإنسان على تجاوز ذاته وصنع التاريخ في ضوئها (إنني لا أستخدم طبعاً كلمة «مثالية» بمعناها الفلسفي، بل بمعنى نفسي أخلاقي يقترن بحالة نفسية أخلاقية جديدة تدعو إلى تجاوز حالة سابقة وواقع موضوعي يرافقها).

التجربة الثورية تحتاج، كي تتكامل، ليس فقط إلى مثال كبير جامع أو نظرية ثورية ما، بل إلى مثال أو نظرية تعتمد قانوناً عاماً شاملاً يرجع إلى «حقيقة نهائية»: الطبيعة، العقل، التاريخ، الله، الخ. . وينطوي على منطلق «ميتافيزيقي»، أي منطلق يخرج نسبياً على الأقل من الأوضاع الاجتماعية التاريخية، ويُعتمد كقياس ثابت أو ضابط لهذه الأوضاع، لتحليلها وتقييمها، ولتجاوز النظام القائم باسم شرعية جديدة تشتقها منه[1].

الذين قالوا، مثلاً، بنظرية «القانون الطبيعي»، ابتداءً من الفكر اليوناني حتى العصر الحديث كانوا يرون منفعتها العملية في كونها تدخل عنصراً معيارياً على القانون والسياسة، مجموعة من القيم العليا، كالعدالة، المعاملة الجيدة، النوايا الصادقة، يمكن بها الحكم على القانون الوضعي. لهذا كانت سابقة لجميع الجهود اللاحقة في إضفاء صفة أخلاقية على القانون حتى بين الذين رفضوها من حيث المبدأ. إن القانون الطبيعي كان «فكرة»، مثالاً، كالشكل الهندسي الكامل الذي يدنو منه ما هو موجود، ولكن من دون أن يستمد صحته من المطابقة مع الوقائع. الممارسة العامة لأي قانون، كالقانون الدولي مثلاً، هي إشارة فقط، وليس حتى إشارة جيدة، إلى ما كان عقلانياً

---

(1) في كتابي «الإيديولوجية الانقلابية» عالجت هذا الموضوع في قسم «المضمون الميتافيزيقي في الإيديولوجية الانقلابية». القارىء الذي يرغب في متابعة الموضوع يستطيع الرجوع إليه.

في القانون الطبيعي. العقلاني كان يُفترض به أن يثبت مقياسه الخاص للقيم، المقياس الذي يوجب على الحكام أن يجعلوا القانون الوضعي منسجماً معه.

الرواقيون قالوا بقانون أعلى من القانون الروماني. النقطة لم تكن فقط التوكيد بأن القانون الوضعي يجب أن يكون قانوناً عادلاً. فاليونانيون اعتقدوا دائماً بأن القانون يوفر شريعة أخلاقية وقاعدة عامة للحق. ما أضافه الرواقيون إلى هذا كان مذهب القانونين، قانون المدينة المعتاد أو العُرفي، وقانون الطبيعة الأكثر كمالاً، الذي يعني، فيما يعنيه، أن استخدام العدالة كمبدأ للنقد يتطلب تصوراً واضحاً بأنه لا يمكن لها أن تتماهى مع القانون كما هو. إن «مدينة» الرواقيين العالمية كانت في طريقها إلى أن تصبح مدينة الله في الفكر المسيحي فيما بعد[1].

المفكرون السياسيون في القرن الثامن عشر اعتقدوا بقوة، وكمفكري القرن السابع عشر، بأن «العقل» يقدم قياساً مطلقاً يمكن به تبرير أو رفض السلوك الإنساني والمؤسسات الاجتماعية. قيمة هذا المفهوم التكتيكية أو العملية في نقد الحكومات الفاسدة والمستبدة كانت واضحة.

في العقلانية الفرنسية، ثم اليعقوبية، ترى ذلك واضحاً. ما يحتاجه خلاص الإنسان كان تحريره من النظام الإقطاعي، من الكنيسة والإكليروس، وتوفير وسائل التعليم للمجتمع، التعليم الذي يحرر الإنسان ويجعله قادراً على تحديد سلوكه وتكوينه في ضوء «العقل». هذا كافٍ لخلق الإنسان من جديد، وفي أية صورة نفكر بها.

دي توكفيل، في إحدى دراساته الكلاسيكية، وبعد أن راجع ما كان يُسمى بـ «عرائض التظلم» التي قدمها الشعب الفرنسي في مختلف مناطق فرنسا، وذلك في مجرى عام 1789، أي مباشرة قبل الثورة، كتب أنه رأىَ «بشيء من الرُعب أن ما كان يُطالب به كان الإلغاء المنظم والمتزامن لجميع القوانين والتقاليد الموجودة في فرنسا»، أن هذه المطالب كانت توحي بأنها «طبيعية» تماماً، وأن ليس هناك من أحد تنبأ

---

(1) Sabine, G.: op. cit. pp: 151, 428.

بمخاطر الثورة. «الذين سيصبحون ضحايا الغد لم يكن عندهم أية فكرة أبداً عن قدرهم. الجميع اعتقدوا أن تحويلاً كاملاً ومفاجئاً لمجتمع معقد وقديم يمكن أن يتمّ من دون اضطراب بفضل العقل وقوّته فقط»[1]. هذا كان يعني خلق مجتمع يتطابق مع أحكام «العقل».

تورغو الذي كان يمثل العقلانية الفرنسية في السلطة في الفترة التي تقدمت مباشرة على الثورة كان يعتبر أن من السهل جداً إحداث تغيير جذري تام في المجتمع الفرنسي عن طريق التعليم الذي يعبر عن العقل، وذلك في مجرى بضع سنوات فقط، «بدلاً من الفساد، الجبن، الخداع، والجشع، وهي مظاهر وجدها الملك في كل مكان. فإنه سيجد الفضيلة، نكران الذات، الشرف، والحماس. الإنسان المستقيم سيكون الشيء العادي»[2]. الإنسان والكمال الأخلاقي يتطابقان!..

هناك من ذهب إلى أبعد من هذا وآمن، ضمنياً على الأقل، بأن ليس هناك من حاجة، إلى مثال جديد، لأن العالم الذي نعيش فيه أحسن العوالم الممكنة، مما يعني وجود تطابق بين أحسن تطلعاتنا وبين واقع هذا العالم. فولتير وجد نفسه في هذه المسألة الأساسية معارضاً للتفاؤل السهل الذي قال به بعض الفلاسفة. إن كان العالم منسجماً ويخضع للقانون الطبيعي، فكيف إذن نفسر الشر فيه؟.. العالم الذي جعله عالم «كانديد»، في قصته الشهيرة، كان نقيض المفهوم القائل بأن العالم من وستفاليا إلى باراغواي، ومن بلاد الإلدورادو إلى تركيا، كان يرى الكوارث في كل مكان ينتقل إليه.

هيجل رأى أن فلاسفة عصر التنوير والعقلانية الفرنسية بالغوا جداً بالدور الذي يمكن للمشرعين ممارسته في تخطيط حياة المجتمع في ضوء العقل، أو في سيادة واعية للتحول الاجتماعي. إنه أرجع إلى هذه الفكرة الكثير من التعصب والإرهاب اللذين انتهت إليهما الثورة الفرنسية. الضرورة في التاريخ كانت، بالنسبة له، تعني أن الإرادة الإنسانية محدودة. إن فلسفته كانت تعكس جزئياً إدراكاً أحسن للتعقيد الذي

---

(1) De Tocqueville, Alexis: The Old Regime and The French Revolution, 1955, p:144.

(2) ذكرها: Sorel, George: The Illusions of Progress, Trans, Stanly Charlotte, 1972, p: 94.

يميز الظواهر الاجتماعية، ونبذاً للسطحية التي ميزت الإصلاحيين في «عصر العقل». التاريخ يملك حلوله الخاصة لمشاكله الخاصة التي لا يمكن حتى لأكثر الناس حكمة إدراكها بدرجة كبيرة. هذا يفسر اعتقاده بأن الرجال الكبار لا يصنعون ولا يقودون التاريخ، وأنهم في أحسن الأحوال يدركون شيئاً قليلاً منه، ويتعاونون مع قوى أكبر حجماً وثقلاً بكثير من إرادتهم وإدراكهم. العبقرية السياسية تعني، كما قال بخصوص ريشيليو، «التماهي مع مبدأ». الرجال الكبار أدوات في يد القوى غير الشخصية التي تصنع التاريخ. إنهم يرون القليل، القليل، ولكنهم يخضعون في النهاية للمنطق المتأصل في الأشياء.. إنه اعتقد بأن التاريخ أكثر حكمة بكثير من أي إدراك إنساني له. هذا يفسر أيضاً مفهومه حول الدور المحدود الذي يلعبه العلم أو العقل الفلسفي فيه. الإدراك الواضح لأي نظام اجتماعي يكون ممكناً فقط عندما يدخل النظام طريق الانحطاط.

في كلامه على العقلانية التي مهدت الطريق للثورة الفرنسية، يكتب جورج سوريل بأن فلاسفتها كانوا من دون أية فكرة أبداً حول الأوضاع الضرورية لتأمين الحرية والقانون. هذه الفكرة كانت ممكنة لهم فقط لو أنهم كانوا على استعداد للاعتراف بأن الحقيقة لا تتميز بالبساطة الجميلة التي يعزوها إليها عالم الفلسفة. إن صنع تلك الدساتير كان شيئاً سهلاً، وأجدادنا تخيلوا أن الإصلاح الاجتماعي كان يعني تطبيقاً سهلاً لبعض المبادىء العقلانية الصحيحة والبسيطة جداً، ولهذا كان من الخطأ الخوف من هذه الابتكارات الكبيرة[1].

المفكرون الذين انتقدوا العقلانية الفرنسية من زاوية مماثلة كانوا كثيرين، ولكننا لا نحتاج إلى الاسترسال في التمثيل، لأنه أصبح الآن واضحاً أن مثال هذه العقلانية حول خلق عالم يتطابق مع «العقل» لم يتحقق.

هذا الانطلاق من «العقل» كحقيقة ميتافيزيقية، لا يعني أن العقلانية الفرنسية كانت غير واقعية، بعيدة عن الموضوعية في معالجة قضايا المجتمع الفرنسي والدعوة

---

(1) Ibid: p: 99.

إلى تصحيحه وتغييره، بل إنها كانت تحتاج، كنظرية عامة جامعة حول الإنسان وتاريخه، إلى هذه الحقيقة كقاعدة لمثالها.

في حديثه عن الواقعة الأخلاقية التي تميز عصر التنوير، يكتب أحد كبار المؤرخين: «إنني أدعوها واقعية، ليس لأنني أعتقد أن عصر التنوير كان ينقصه الخيال. على العكس، إنه مارس الأخلاقي بحرية وحتى بشكل نشيط. الفلاسفة كانوا واقعيين لأنهم كانوا يأخذون مادة نشاطهم من التجربة الحسية للوجود اليومي، ويرجعون باستمرار إليها للتدليل والتذكر»[1].

رجوع عصر التنوير إلى هذا النوع من «العقل» كان ضرورياً كنقيض لجميع السلبيات وأشكال النقص التي تقترن بمجتمع، أو نظام، أو حالة تاريخية معينة. فالمثال يجب أن يكون قادراً على معالجة تامة لهذه السلبيات والأشكال، ولهذا يجب أن يُطرح كحقيقة مطلقة، وفي صورة نقية.

التناقض الذي يواجهه هذا الرجوع إلى العقل، هو أن المثال الذي يطرحه يحتاج إلى الحماس العميق، إلى مشاعر ذات طبيعة «دينية»، كي يستطيع أن يفرض ذاته، وأن يكشف عن طاقات الإنسان والمجتمع، وكل الطاقات الممكنة التي يحتاج إليها في تطويع الواقع والتاريخ لإرادته. كي يوفر هذه الحاجة لا يستطيع المثال أن يقدم ذاته في شكل تساؤلات، بل عليه أن يصنع ذلك بشكل أحكام حاسمة. وبما أنه يتطلع كمثال ثوري إلى تغيير جذري شامل للواقع الاجتماعي التاريخي، يكون مضطراً إلى تحويل هذه الأحكام إلى مبدأ مطلق لا ينطوي على أي نقص. لهذا نجد، عند مراجعة تجارب التاريخ الثورية، أن هذا الحماس، أن هذه المشاعر لا تقترن فقط بالأديان التقليدية بل «بالأديان» العلمانية أيضاً. هذا يعني أن العقل يخلق نقيضه في تحوله إلى مثال يعمل على سيادة الواقع.

المعرفة التي تقول بها العقلانية (ومن قبلها الفلسفة اليونانية) كأداة في تحرير الإنسان وتحقيق سعادته، تعني فرضية يمكن التدليل، من زوايا عديدة، على أنها فرضية غير صحيحة.

---

(1) Gay, P.: op. cit. p: 178.

عصر التنوير عرف اتجاهاً كبيراً يرى أن الحقيقة تجعل الناس أحراراً بشكل آلي، وأن البحث عنها وتحقيقها يتميزان بأبعاد أخلاقية كبيرة. ولكن الفلاسفة أنفسهم كانوا يدركون بألم، من ناحية أخرى، أن الإنسان الذي يعرف الحقيقة قد لا يعمل بموجبها، وبأن المعرفة والأخلاق لا يتحالفان دائماً(1). ولكن ما نجده فيما بعد هو أن كثيرين ابتدأوا يتساءلون إن كانت المعرفة أو إدراك الحقيقة شيئاً صالحاً للإنسان. إن أناتول فرانس، مثلاً، تساءل إن كانت درجة عليا من المعرفة تتلاءم مع الحياة نفسها أو مع السعادة. «فالجهل»، كما يكتب، في أحد بحوثه (إبقراط)، «هو الوضع الضروري، لا أقول للسعادة، بل للوجود ذاته. لو أننا عرفنا كل شيء، لما كان بإمكاننا تحمل الحياة لساعة واحدة. إن المشاعر التي تجعلها حلوة أو محتملة تُولد من كذبة، وتتغذى من الأوهام»(2).

الماركسية تطلعت أيضاً، كعصر التنوير، ولكن بشكل صريح ومحدود أكثر بكثير، إلى مجتمع يتطابق فيه مثالها مع واقع جديد ينتج عنه. الشيوعية هي، كما وصفها ماركس، «تصاعدية أو تجاوز إيجابي للملكية الخاصة، أو للاغتراب الذاتي، وبالتالي فهي استرجاع الجوهر الإنساني بالإنسان ولأجل الإنسان. الشيوعية هي إذن رجوع الإنسان الكامل إلى إنسانيته ككائن اجتماعي، رجوع قد أصبح واعياً ومتحققاً في إطار كل الثروة التي رافقت التطور السابق... إنها الحل الصحيح للصراع بين الإنسان والطبيعة، بين الإنسان والإنسان ـ الحل الحقيقي للصراع بين الحرية والضرورة... الشيوعية هي لغز التاريخ وقد وجد الحل له، وهي تعرف نفسها بأنها هذا الحل»(3).

ماركس أعلن نهاية الفلسفة وتحقيقها. وبما أن الحرية والعدالة والحقيقة ستتحقق، لا يكون هناك حاجة إلى نشاط خاص في الدفاع عن الحقيقة، والحرية، والعدالة. ماركس ترجم، مع فيورباخ قبله، تصاعدية الله كتصور أعلى لأحسن ما

(1) Ibid: pp: 179-180.

(2) Anatole France: Oeuvres Complètes, Vol. IX, p: 409.

(3) Marx, K.: The Economic and philosophic Manuscripts of 1844, Trans. M. Milligan, 1964, p: 135.

يوجد في الإنسان، وقد تحقق في عالم مادي آخر. المنعطف التاريخي الكبير سيحدث، بالنسبة لهما، عندما يسحب الإنسان تصوره على ذاته، عندما يعني أنه هو نفسه الله، عندما يتحول نتيجة لذلك إلى سوبرمان، إلى إنسان أعلى.

الثورة الاشتراكية، كما يكتب ماركوزه، تعني تطابقاً بين علاقات الإنتاج وقوى الإنتاج، تطابقاً يلغي التناقض بين الفرد والمجتمع، بين الخاص والعام، بين المصالح الجزئية وبين المصالحة العامة. هذا يعني أنه لم يعد من الضروري للعقل أن ينقسم بين ظواهره الذاتية وظواهره الموضوعية، أن يكون متناقضاً مع الواقع ومتجاوزاً له في آن واحد، وذلك لأنه يتحقق في المجتمع ذاته. هذا المجتمع الذي تحدده الماركسية كمجتمع اشتراكي يصبح المقياس الوحيد للحقيقة والزيف، ولا يمكن أن يكون فيه أية تصاعدية (transcendence) في الفكر أو العمل، أي استقلال فردي، لأن هوية أو عقل «الكل» هو العقل أو الهوية الحقيقية[1].

هذا الاتجاه التاريخي إلى تطابق المثال مع الواقع الذي تعبر عنه الماركسية في المجتمع الشيوعي كان موجوداً في فلسفة هيجل، التي تشكل أحد المصادر الأساسية للماركسية. هيجل كتب ـ في بعض الأحيان على الأقل ـ بأن التاريخ يتجه نحو تحقيق ذاته. هذا يعني أن الفلسفة نفسها، كالعالم وقد استوعبه وأدركه الفكر، تكون هي الأخرى متجهة إلى تحقيق ذاتها.

نهاية التاريخ كتحقيق للغائية التي يتضمنها التاريخ تشير أيضاً إلى تكامل الفلسفة. ولكن عندما نقول إن التاريخ أو الثقافة لم يتحققا، فإن مهمة الفلسفة تبقى شيئاً يجب تحققه.

طالما أن الهوة موجودة بين الفلسفة والواقع، بين المثال والواقع، يمكن الدفاع عن الحرية أو ممارستها، لأن التناقض يسمح أو بالأحرى يدعو إلى مناقشة الوسائل التي يمكن بها تحقيق المثال أو ترجمته بشكل يجعله قريباً من التحقيق. ولكن عندما يصبح المثال معادلاً للواقع، تخسر الحرية هذه الأرضية وتزول الحاجة إليها.

(1) Marcuse, Herbert: Soviet Marxism, 1958, p: 73.

القول على طريقة هيجل بإمكان مجتمع ينتهي إليه التاريخ كتحقيق للغائية التي ينطوي عليها، أو القول على طريقة ماركس بمجتمع يتطابق معه المثال بحل التناقضات التي أشار إليها، يعني، في الواقع، مجتمعاً تصبح فيه المعارضة أو الحرية جريمة سياسية. فبما أن الأولوية تكون للعقل الذرائعي بدلاً من العقل النقدي الذي كان يقود فكرياً المجتمع الاشتراكي، أو بالأحرى إلى المجتمع الاشتراكي، فإن الحريات المدنية تتحول إلى أمور تعني حماقة تقنية أو انحرافات ذاتية (اضطرابات عقلية ونفسية) ولهذا تكون غير شرعية.

مجتمع كهذا، يعني إذن «نهاية الإيديولوجية». وهذا ما يتكلم عليه كثيرون من المفكرين الليبراليين والمحافظين في الغرب الذين وجدوا أن المجتمع الليبرالي الصناعي التقني الحديث ألغى التناقضات الاجتماعية ـ السياسية الأساسية، وبالتالي وضع نهاية لدور الإيديولوجية. هكذا يلتقي «اليسار» باليمين، وإن من زوايا مختلفة.

اتجاهات كهذه تنسى أو تتناسى أنه لا يمكن لأي مثال أن يحل تناقضات الوضع الإنساني والتاريخي وبالتالي خلق مجتمع يمكن أن يتطابق تماماً معه. فهذه تناقضات متأصلة في هذا الوضع. ونحن نستطيع أن نحلّ بعض جوانبها وأشكالها ـ الجوانب والأشكال التي تعبر عنها في مرحلة تاريخية ما، أو مجتمع معين ـ ولكننا لا نستطيع تعطيل أو إلغاء هذه التناقضات نفسها[1]. التاريخ كان حتى الآن دليلاً واضحاً على ذلك وفي طليعته التجارب الثورية الحديثة، من الطوباوية إلى الهيجيلية، ومن عقلانية الثورة الفرنسية، إلى شيوعية الماركسية. فالتاريخ لن يحقق ذاته، وبالتالي فإن الإيديولوجية أو الفلسفة لن تحقق هي الأخرى ذاتها. فمن الممكن لمرحلة تاريخية أو لإيديولوحية معينة أن تحقق ذاتها بمعنى استنزاف قواها وإمكاناتها وليس بمعنى مطابقة الواقع معها أو مطابقتها للتاريخ. ولكن لا يمكن للتاريخ كتاريخ، أو للإيديولوجية أن تحقق ذاتها.

---

(1) إنني أعود إلى موضوع هذه التناقضات وجدليتها الخاصة في دراسة مستقلة ضخمة كجزء من مجموعة تتكون من عشرة كتب بدأتها بكتاب «الإيديولوجية الانقلابية»، وأقدم فيها تفسيراً جامعاً للتاريخ من زاوية جديدة.

كارل مانهايم يرى، مثل ماركس، أن تكامل المنهج الإيديولوجي (سوسيولوجيا المعرفة) سيحول تدريجياً «العنصر الطوباوي» في تفكير الإنسان إلى فكر يتطابق أكثر فأكثر مع الواقع التاريخي، وبالتالي إلى فكر يخسر دوره المعارض. ولكنه يضيف، «غير أن الإزالة التامة للعناصر التصاعدية في الواقع تؤدي إلى واقعية قد تقود نهائياً بدورها إلى انحطاط الإرادة الإنسانية.. إن زوال الطوبى يفرز حالة سكونية في الشؤون الإنسانية، يتحول فيها الإنسان نفسه إلى شيء من الأشياء. عندئذٍ نواجه أكبر لغز يمكن تصوره، وهو أن الإنسان الذي حقق أعلى درجة من السيادة العقلانية على وجوده يصبح، وقد تُرك بلا مُثل عليا، مخلوق نزوات بيولوجية صرفة. هكذا بعد تطور طويل، متعرّج، وبطولي، وبالضبط عندما يبلغ أعلى درجة من الوعي، أي عندما يزول التاريخ كقدر أعمى، ويصبح أكثر فأكثر من خلق الإنسان نفسه، يخسر هذا الإنسان، بتنازله عن الطوباويات، إرادته في صنع التاريخ، وبالتالي قدرته على إدراكه»[1].

الفلسفة لا تستطيع أياً يكن شكلها أن تقود الممارسة، لأن مهمتها الأولى هي إدراك العالم. إنها هذا العالم وقد تحول إلى الإدراك والوعي. إنها تستطيع فقط إدراكه وليس تغييره، وذلك لأنه يجب، كي تقود الممارسة وتغير العالم، أن تتحول إلى إيديولوجية، وتحولها إلى إيديولوجية يعني إلغاءها وتعطيل عملها كفلسفة[2]. تحولها إلى إيديولوجية يعني، بكلمة أخرى، خلق نقيضها. فهي، مثلاً، تبسط، كإيديولوجية، العالم والتاريخ، وتنزع عنهما كل تعقيد وانبهام، وهذا يعني بدوره تجاهل الكثير من جوانبهما، وتجميد الكثير من الجوانب الأخرى، التي تتحول وتتغير عاجلاً أو آجلاً خارجها وتفرز مع الوقت النقيض الذي يدمرها ويلغيها.

إننا نصل إلى نتائج كهذه لأننا نخلط بين ما نصل إليه عقلياً وعلمياً، وبين ما نحتاج إليه نفسياً وأخلاقياً أمام تناقضات الوضع الإنساني والتاريخي، بين العقل

---

(1) Manheim, Karl: Ideology and Utopia, 1936, p: 262.

(2) راجع كتاب «الإيديولوجية الانقلابية» وخصوصاً فصل «دور الشعارات والرموز في الإيديولوجية الانقلابية»، فصل «الإيديولوجية الانقلابية بين الفلسفة الاجتماعية واللاهوت»، وقسم «المضمون الديني في الإيديولوجية الانقلابية».

النقدي كأداة في إدراك العالم وبين الإيديولوجية كأداة في تنظيمه. هذه الحاجة تفرض الإيديولوجية بصرف النظر عما تقوله الفلسفة أو العقل العلمي حول الموضوع.

الإنسان يدخل عندئذٍ مرحلة اغتراب في المثال، ومن المثال (في الفلسفة ومن الفلسفة) لأن المثال الذي يعبر عن نشاط الإنسان كإنسان (عن معناه الأنثروبولوجي الفلسفي)[1]، عن إمكاناته وطاقاته وتطلعاته، يولد واقعاً لا يعبر عن هذه الأخيرة. إن نتاجه يتحول بالتالي إلى نتاج مناقض وعدائي له، ينقضه وينزع عنه إنسانيته التي كانت سبباً له. المثال يصبح، بكلمة أخرى، الشكل المجمّد والمتحجر لإنسانيته أو الخاصية التي تميزه كإنسان، أي ككائن يجد معناه في تجاوز ذاته ووضعه، كنشاط واعٍ يحاول سيادة نفسه والواقع، وتجديدهما في صورته. تحقق المثال يعني المجتمع المغترب، لأن المثال يتخذ آنذاك شكلاً مستقلاً وبعداً عدائياً يفصل بين إنسانية الإنسان والواقع، ويموضع الإنسان ذاته.

عندما يحدث هذا فيكسب المثال وجوداً موضوعياً خارجياً مستقلاً، يصبح قوة عدائية لهذا النشاط، للإنسان نفسه. عندما يصبح النظام الاجتماعي السياسي مميزاً بهذا الوجود، يصبح نشاط الإنسان نشاطاً مفروضاً عليه من الخارج، كتقليد رتيب يجتره، وليس كعمل، كطاقة حرة، كما كان سابقاً. عندئذٍ يصبح هذا النشاط في صراع ضد ذاته، ويحول الإنسان إلى كائن مغترب من ذاته.

هذا الوعي التعيس، في عبارة لهيجل، الذي ينتج عن معاناة الهوة بين الواقع والمثال، عن الانقسام الذاتي الذي يلازمه، ليس مرحلة عابرة في تطور الإنسان أو المثال، بل يمثل حالة أساسية في الوضع الإنساني نفسه. هذا التناقض باقٍ ما بقي هذا الوضع. لا يمكن أن يكون هناك أية وساطة، أي تركيب أعلى يمكن أن يتطابق فيه الوعي والواقع. المثال الثوري الجامع الذي يتطلع إلى خلق مجتمع جديد يحدث فيه هذا التطابق هو محاولة للهروب مما لا يمكن الهروب منه. ولهذا، فإنه دائماً ينتهي إلى التناقض نفسه.

---

(1) راجع قسم «المضمون الثوري في الإيديولوجية الانقلابية» وكتاب «من الحقيقة الإنسانية إلى الحقيقة الانقلابية» حيث عالجت هذا الموضوع.

المشروع الفكري الأول هو تغيير العالم، لأن هذا المشروع يترتب نهائياً على إنسانية الإنسان. ولكن تغيير العالم هنا يتميز بمعنى غير المعنى الذي أراده ماركس للفلسفة. فعلى نقيض ماركس، لا يكون من الضروري التخلي عن الفلسفة أو تجاوز الفلسفة، بل على العكس، إعادة بناء المشروع الفكري (المثال) بشكل مستمر، في أطوار متعاقبة متسلسلة ومترابطة يمارس فيها هذا المشروع دور الدليل للعمل والممارسة المستنيرة.

ماركس حقق إدراكاً عميقاً للطرق التي يصبح فيها الناس ما هم عليه، كيف أن نشاطهم الاجتماعي يتحدد بشبكة معقدة من المؤسسات والممارسات التاريخية التي يعملون فيها، وركز اهتمامه على «لغز» النشاط الإنساني في أشكاله الاجتماعية، وذلك لأن الإنسان أو بالأحرى طبقات من الناس هي التي تخلق وتعزز دائماً وباستمرار المؤسسات الاجتماعية التي تتسرب إلى الحياة الإنسانية، وتمثل موضوعات للنشاط الاجتماعي. ولكن النتائج التي تترتب على هذه المؤسسات ـ وخصوصاً عندما نُدركها في ضوء الاقتصاد السياسي ـ لا تحرر النشاط أو العمل الإنساني (praxis)، لا تخلق الأوضاع التي تسمح بالفردية الحرة، إنها، على العكس، تستعبد الإنسان، تجرده من إنسانيته ذاتها، وتجعله في حالة اغتراب.

ولكن قناعة ماركس الأساسية، من البداية إلى النهاية، هي أن هذا الوضع الذي نجد فيه أنفسنا ليس نهائياً وضعاً أنطولوجياً لا يمكن الهروب منه. إنه وضع يعود إلى حالة تاريخية تتميز ولا شك بضرورتها الخاصة، ولكنها نتيجة النشاط الإنساني، ومن الممكن تغييرها بالعمل الثوري، إننا بقدر ما نتسرب إلى هذه الحالة وندرك حسياً ونقدياً ديناميكية وضعنا التاريخي، نقترب من إمكانية حقيقية لتحويل جذري لها.

إننا نجد في التنظير الماركسي أنثروبولوجيا جذرية تحاول أن تتغلب على الثنائيات التي كانت تقلق الإنسان وتعذبه باستمرار: الثنائية بين «ما هو كائن» «وما يجب أن يكون»، بين الوصفي والمعياري، بين الواقع والمثال، بين الحرية والضرورة، الخ.. وتعلن عن قدوم مجتمع جديد يتجاوز فيه الإنسان جميع هذه الثنائيات. ماركس لا يقول فقط إن هذا يعبر عن مثال قابل للتطبيق، بل إن الإدراك

الصحيح لتاريخ الإنسان يكشف أن هذا يمثل في الواقع هدف أو غائية التاريخ. لهذا ليس من الغريب أن تتحول الماركسية بالنسبة لكثيرين إلى دين، إلى مذهب له أتباع من «المؤمنين الحقيقيين». ولكن عندما يتمّ هذا الانتقال ويحدث الإيمان بمجتمع كهذا، وبأن الماركسية يجب أن تكون حقيقية لأننا نريدها أن تكون حقيقية، أو لأن تطلعنا إلى مجتمع كهذا يفرض أن تكون حقيقية، فإننا نحول الماركسية إلى دين علماني يمكن له بسهولة تبرير قمع الحريات، والعنف الجماعي، وإسكات كل نقد، وضبط سلوك الناس وأفكارهم. هذا ما يحدث عندما تتحول الفلسفة إلى إيديولوجية، كما أشرنا سابقاً.

لهذا رأى كثيرون، من ماركسيين وغير ماركسيين، أن ماركسية ماركس (أي ليس ماركسية الماركسيين أتباع ماركس) يجب أن تُدرك كتجربة أو محاولة كبيرة لخلق منظور أو اتجاه جديد في إدراك الإنسان يركز على النشاط (praxis) الإنساني كمفتاح لهذا الإدراك.

عندما تُدرك بهذا الشكل تستطيع الماركسية أن تساعد على التحول أو النقد، وتكون أكثر قيمة أو بالأحرى تجد قيمتها في الأسئلة التي تفرض على الإنسان طرحها، وليس بسبب حلول نهائية توفرها.

هدف ماركس النهائي هو مجتمع شيوعي أو إنساني يستطيع فيه الفرد أن يمارس حقاً حريته، ويمكن فيه لنشاطه أن يكون تعبيراً عن حريته بدلاً من أن يكون عملاً يغترب فيه عن ذاته. ولكن ما هو جذاب في الماركسية هو بالضبط ما يشكل خطراً ـ إنه مطالبتها بالكليانية (totality). إن نقدها الذي لا يرحم لجميع المؤسسات الموجودة، لم يكن باسم حرية اقتصادية، أو حرية سياسية، بل باسم التحرر الإنساني الكلي الذي يفترض الخلق التاريخي لمجتمع جديد. ماركسية ماركس لا تعد فقط بتصحيح مظالم واضحة بل بنهاية كل استغلال اجتماعي وكل اغتراب. إن جاذبية الماركسية تعود إلى كونها تعبر عما يريد الناس الإيمان به بشدة. إن ماركس يقول، ضمناً أو صراحة، بأن الأمل الدائم الذي كان يراود الإنسان بأنه سيتغلب في النهاية على العذاب والاغتراب ويحقق التحرر التام، ليس فقط إمكاناً تاريخياً حقيقياً، بل إنه

وشيك الوقوع. ليس لأننا نرغب فيه فقط، بل لأنه ينتج عن جدلية تاريخية تقود إليه، لأن الطريق إليه ليس طريق الإيمان بل طريق المعرفة العلمية، معرفة لا تكون منفصلة عن الممارسة، بل تكون دليلاً وضابطاً لها.

الجهود السياسية أو الثورية لإزالة التذمر الإنساني بشكل نهائي تعني في النهاية إزالة أخلاقيتنا. جهود أو تصورات كهذه تجردنا، عند «نجاحها»، من إنسانيتنا ذاتها، هذه الإنسانية التي تعني تجاوز الإنسان لذاته، وحاجته إلى تجارب، مفاهيم، تصورات، مشاعر، علاقات ومعانٍ جديدة. إن أحد قادة ثورة الطلاب الأمريكيين في الستينات أعلن بأن الشباب الأسود يتطلع إلى شيء كلي، إلى شيء يستطيع، مرة أولى وأخيرة، إنهاء الانقسام بين الواقع والمثال. ولكن هذا الانقسام هو ما تعجز الثورة، أية ثورة عن إلغائه.

هذا التكامل، هذا الانسجام النهائي، (على طريقة أفلاطون أو ماركس) يعني تصوراً ذاتياً. إنه قد يكون ضرورة نفسية وأخلاقية أو ميتافيزيقية للمثال الثوري المتكامل، ولكنه لا يمكن أن يتحقق، وأن يلغي نهائياً التناقض بينه وبين الواقع. في هذا النزوع إلى هذا الانسجام أو التكامل النهائي لا فرق بين الثوري «العلماني»، ـ الشيوعي مثلاً ـ وبين المؤمن «الديني». فكلاهما ينطلق من «حقيقة»، أو بالأحرى من تصور «ميتافيزيقي» يقترن بوجود حياة متكاملة لا تعرف الثنائيات التي تمزق الإنسان ووضعه الإنساني التاريخي.

الفرق هنا هو بين الذين يؤمنون بوجود مثال يحدد وجود الإنسان أو تاريخه، ويتفرع نهائياً من عقل، أو جدلية تاريخية، أو طبيعة إنسانية، الخ، وبين الذين يرون ـ كما يفعل الوجوديون والفوضويون، مثلاً، ـ أن ذات الإنسان أو ذاتيته (subjectivity) هي الحقيقة أو الواقع الموجود (reality)، وبأن المثال هو جوهر يتطلع إليه الإنسان، ويأمل تحقيقه في المستقبل، ليس عن طريق تخطيط عقلاني في ضوء حقيقة موضوعية تتجاوز الإنسان، بل عن طريق تطور ذاتي داخلي. فالجوهر، كما يقول الوجودي (سارتر)، يمكن أن يُدرك فقط من زاوية الوجود الخاص، أو طور هذا الوجود، الذي يكون الفرد فيه في أية لحظة تاريخية معينة، مما يعني أن جميع التخطيطات لمستقبل معين تكون عملاً غير عقلاني.

مواقف كهذه تعني، كما يعلق كثيرون، شعوراً بالقلق بالنسبة للناس الذين يجدون أنفسهم آنذاك وكأنهم يجرون في حياة من دون خريطة أو حتى بوصلة. ولكن هذه هي النقطة الأساسية، كما يكتب سارتر. إنه يستشهد بدوستويفسكي الذي يقول: «إن كان الله غير موجود يصبح كل شيء أمراً مسموحاً به». إن سارتر يعترف، في الواقع، بهذا القول كحقيقة، ولهذا، فإن الإنسان يكون بالتالي كائناً تحت رحمة الرياح بلا هدى. فهو كائن بدون أعذار. إن كان الوجود يتقدم حقاً على الجوهر، فإننا لا نستطيع تفسير الأشياء في ضوء أية حتمية. فالإنسان كائن حر، الإنسان هو الحرية. من ناحية أخرى، إن كان الله غير موجود، فإننا لا نجد قيماً أو صيغاً تستطيع تبرير سلوكنا. هكذا لا نجد، سواء من الأمام أو من الخلف، تبريراً أو عذراً في دنيا القيم. هذا ما يعنيه سارتر عندما يقول بأن الإنسان كائن محتوم عليه أن يكون حراً.

قد يكون هذا صحيحاً، ولكن لنفترض جدلاً بأن هذا القول يمثل الحقيقة، كل الحقيقة، فإنه يبقى رغم ذلك من دون أهمية أساسية في سلوك الإنسان، أو في علاقته مع التاريخ. فالحجة النظرية الصرفة لا تمارس أي أثر مهم في مجرى هذا السلوك أو الأحداث إن كانت لا تعمل مع حاجات الإنسان النفسية والأخلاقية وتطلعاته الإنسانية، مع القوى والاتجاهات الموضوعية التي تحيط بها. لهذا نرى أن هذا الإنسان يُسرع، بعد الإعلان عن «موت الله» في عصر التنوير، أو عن طريق فلاسفة من أمثال نيتشه، إلى خلق «آلهة» أخرى في «الأديان» العلمانية التي أعلن عنها فكانت مرجعاً له في العصر الحديث.

ما ذكرناه هنا من تناقض مستمر بين المثال الثوري ـ أي مثال، وبين الواقع الذي يترتب عليه، ومن أن حركة التاريخ لا تتجه ولا يمكن أن تتجه إلى مجتمع يتطابق فيه المثال نهائياً مع الواقع. ومن أن هذا التناقض لا يمثل ظاهرة سلبية بل ظاهرة إيجابية تسمح للإنسان بأن يتجاوز ذاته ويعبر عن إنسانيته، الخ.. لا يعني أن هذا التصور يعكس مفهوماً حول الإنسان ككائن غير مستقر، قلق باستمرار، ينشغل دائماً بمستقبل يمتنع عليه. هذا يشكل استنتاجاً أو نقداً غير صحيح لا ينطبق على ما أقوله هنا ـ أو في دراساتي الأخرى ـ لأن ما أقوله يشير أيضاً إلى أن الإنسان كان دائماً ينشغل أيضاً وبشكل خاص وأساسي بأشكال إيديولوجية وسياسية ويحقق فيها علاقة ذات معنى مع

الحياة والتاريخ. فالحياة ليست مسيرة فارغة من المعنى النهائي، مليئة بالقلق أو الاغتراب الذي يترتب على ذلك، بل هي مسيرة تتشكل من تواريخ، من دورات إيديولوجية، كل منها يتميز بمعناه الخاص، ببداية خاصة وحركة نحو نهاية خاصة، على الرغم من مشاركتها في سياقات (processes) متماثلة.

هذا الانسجام النهائي، هذا التطابق بين المثال والواقع الذي أشرنا إليه كشيء غير ممكن للإنسان تحقيقه بأي شكل نهائي، حقق ذاته في «الطوباويات» التي كانت تراود خيال الإنسان عبر التاريخ. ولكن عندما ننظر إلى هذه الطوباويات المتوفرة كمجموعة، نجد أمامنا مفكرين، في كثير من الأحيان كباراً، يحاولون وصف حالة مثالية (متكاملة) والكشف عن كيفية عملها في مؤسسات كاملة، مؤكدين لنا في جميع الحالات أنه لم يوجد قط شعب سعيد كهذا. و«لكن ليس هناك»، كما يقول أحد المؤرخين الذين درسوا بدقة هذه الطوباويات، «من طوبى واحدة يمكن لأي رجل عاقل أن يوافق بأي شكل على العيش فيها إن كان من الممكن الهروب منها. فعلى الرغم من جميع وسائل الراحة، وعلى الرغم (وجزئياً بسبب) من تخفيض ساعات العمل، ليس هناك من طوبى واحدة لا تكون الحياة فيها مضجرة، تافهة، مبتذلة، وغير مفيدة. أما السبب فليس بعيداً. إنه في كون الحياة وصلت في جميع هذه الطوباويات إلى طور سكوني، ليس من شيء يحدث أبداً، ليس من أحد يختلف مع أي واحد آخر. الحكومة، وبصرف النظر عن شكلها، تعمل بحكمة مستمرة، وبشكل قد يتسع للاعتراف بالجميل ولكن ليس للنقد. في جميع هذه الطوباويات نجد أن الكمال تحقق ولم يبقَ هناك من شيء يمكن النضال في سبيله»[1].

لقد رأى كثيرون من المفكرين أنه عندما يشعر الإنسان أنه سعيد وراضٍ عن مجرى حياته، عن الطريقة التي يمارس بها هذه الحياة، فإنه لا يفكر عادة بأي تغيير جذري لهذه الطريقة، لأن ليس هناك أي سبب يدعو إلى ذلك. إننا نريد، على هذا الصعيد الشخصي، بالتفكير بتغييرات جذرية في الكيفية التي نتابع بها حياتنا عندما تفشل هذه الطريقة في صنع ما يجب عليها، أو يُنتظر منها صنعه. عندئذٍ نواجه ما

---

(1) Gray, Alexander: The Socialist Tradition, Moses To Lenin, 1947, pp: 62-63.

يُسمى بأزمة الشخصية أو الهوية، التي تنتج عن الهزة النفسية والأخلاقية التي نعانيها عندما نجد أنفسنا مضطرين إلى إعادة النظر في حياتنا، أو اختبار شيء جديد من دون معرفة سابقة به في معالجة هذه الأزمة. ولكن في هذه الأوقات بالضبط، عندما تتعثر وتعجز الطريقة القديمة في تحقيق ما نتوقعه منها، نبدأ بالتفكير، وفي بعض الأحيان التفكير النشيط المهتاج، بطريقة ما نخرج بها من هذا المأزق. عندئذٍ يبرر فيض من الطاقة النفسية والعقلية. ونبدأ باختيار بدائل مختلفة، ثم ننتهي بالتوقف عند أحدهما واختياره كمخرج، كطريقة جديدة في ضبط حياتنا وتوجيهها إلى أن تبرز أزمة أخرى. هذا الصعيد الشخصي لا يختلف كثيراً عن الصعيد الاجتماعي السياسي[1]. ففي كلتا الحالتين تمثل الطمأنينة (أو السعادة) مراحل جامدة جوفاء غير مثيرة، والأزمات مراحل خلاقة ومبدعة.

ولكن هناك من ناحية أخرى كثيرون من المفكرين والمؤرخين يرون، على العكس، أن التغييرات الكبرى تحدث في نمط حياة الناس عندما يحققون وضعاً ينتج وفرة كافية أو فائضاً ما يسمح لهم بوقت من الفراغ للتفكير، الاختبار، والانشغال الحر بالحياة.

ولكن ما ينساه هذا التفكير هو دور المثال في الخروج من الأزمة التي تشير إليها الفكرة الأولى. فكي يمكن الرد على أزمة من ذلك النوع، وخصوصاً على الصعيد الاجتماعي السياسي، يجب توفر مثال أو بالأحرى أوضاع ملائمة لظهور المثال، ترافق ظهور الأزمة، أو تصور إيديولوجي ينبثق منه هذا المثال، ويمكن به الوقوف على مسافة ما من الأزمة ثم الارتداد عليها في ضوئه بغية معالجتها وتجاوزها. ثم إن الطمأنينة أو السعادة التي يتكلم عليها تولد في ذاتها استعداداً، أو بالأحرى، رغبة في تجاوز الوضع من دون حدوث أية أزمة مفاجئة، وذلك لأنها قد تولّد درجة من الضجر تدفع بالعقل إلى البحث عن مشاغل تحرك إمكاناته وتشغله عن ذاته، فراغاً إيديولوجياً يحاول العقل تجاوزه بمثال كهذا. الشيء نفسه ينطبق على التفكير الثاني. فكي يمكن

(1) في كتاب «الفعالية الثورية في النكبة» قدمت تحليلاً عاماً ومنظماً (Systematic) على صعيد اجتماعي سياسي لهذه العلاقة بين الأزمات التي تنتج عن هزائم خارجية وداخلية تتعرض لها الأنظمة السياسية وبين الثورة التي تعني بدائل جديدة تحل محل هذه الأنظمة.

للوضع الذي يشير إليه أن يقود إلى تحولات كبرى يجب أن ترافقه أوضاع تفرز مثالاً ما يقوم بدور مماثل.

عندما ينجح المثال بهذا الشكل، فيتطابق مع الواقع الذي يترتب عليه، يزول كمثال لأنه يكون قد حقق ذاته. ما يبقى يكون ترتيبات إدارية واجتماعية تمارسه كتقليد. ولكن هذه الترتيبات لا تستطيع، مهما كانت فعالة وكلية، أن تلغي أو تضع نهاية للتطلعات والتصورات والأحلام التي تدعو الإنسان إلى تجاوز حالة معينة موجودة باسم حالة غير موجودة.

هنا تجدر الإشارة إلى ملاحظات عبر عنها ماكس فابر حول تطور المجتمع الحديث. فقد خلص من دراسته لهذا المجتمع إلى القول بإمكان نهاية السياسة كنتيجة لقيام المجتمع البيروقراطي «الذي يُنظم إدارياً بشكل كلي». إنه يكتب: «إن إزالة تدريجية، للرأسمالية الخاصة أمر محتمل، رغم أن ذلك لن يكون بالسهولة التي تعكسها أحلام بعض المثقفين الذين لا يدركون ما يقولون... التنظيم البيروقراطي مشغول مع الآلة اللاحيّة في صنع هيكل العبودية الذي سيرغم الناس على العيش فيها في أحد الأيام، وفي عجز يماثل عجز الفلاحين في مصر القديمة. هذا سيحدث إن أصبحت الإدارة التقنية العليا قيمة نهائية ووحيدة في تنظيم شؤونهم». ماكس فابر رأى، في الواقع، أن هذا المجتمع الصناعي ـ التقني ـ العلمي يتجه نحو «دكتاتورية البيروقراطية» وليس «دكتاتورية بروليتارية»، دكتاتورية بيروقراطية تفرض نفسها في هذا المجتمع بصرف النظر عن النظام الاجتماعي أو نظام الملكية، سواء كان اشتراكياً أو رأسمالياً.

الخطر الذي يشير إليه ماكس فابر ليس، كما هو واضح، دولة بوليسية أو كليانية تقوم سلطتها على العنف والقمع. دولة كهذه تصبح كياناً بدائياً عند المقارنة بما يقوله فابر، وهو الإشارة إلى وضع مخيف تكون فيه السيطرة (الكليانية) غير إرهابية، ديمقراطية، عفوية، وآلية. هربرت ماركوزه انطلق فيما بعد من هذا المفهوم وصاغه في دراسته القيمة «الإنسان ذو البعد الواحد»[1].

(1) Marcuse, Herbert: One Dimensional-Man.

هذا التصور كان أيضاً منطلق دراسة قيمة تشرح أن المجتمع الحديث يتجه نحو خلق إنسان ما ـ بعد ـ التاريخ، أي إنسانٍ متكيف تماماً ومنسجم كلياً مع المجتمع الذي يعيش فيه. هذا المجتمع يكون مماثلاً لمجتمع النحل أو النمل في ثبات بنيته النهائية، حيث يعيد الإنسان ذاته بلا تغيير أو تعديل عبر العصور. المؤلف يعطينا خمسمائة عام كي نصل إلى هذا المجتمع الذي نخسر فيه إنسانيتنا تماماً وكلياً[1].

ما عبر عنه مفكرون من أمثال فابر وماركوزه وسايدنبرغ في شكل دراسات اجتماعية تحليلية، عبر عنه كتاب من أمثال هكسلي[2]، وزامياتن[3]، وأورويل[4] في شكل روايات.

جميع هؤلاء ينتهون إلى هذه النتائج التي خلصوا إليها، لأنهم رأوا أن الفاعلية الاقتصادية والإدارية والعلمية والتقنية قادرة على أن تحرر المجتمع من جميع التناقضات وأشكال الصراع التي كانت تدفع الإنسان سابقاً إلى التغير والتحول. إنهم تجاهلوا في ذلك أن الإنسان ليس «آلة» أو نحلة أو نملة، يمكن أن يتكيف نهائياً مع وسطه، وأن وضعه الإنساني التاريخي يعني تناقضات لا يمكن حلها بأي شكل نهائي.

هذه الملاحظات والأفكار التي تحلل علاقة المثال مع الواقع من زاوية (أو زوايا) أخرى، تدل مرة أن التناقض بين المثال والواقع ليس انحرافاً يجب الشكوى أو التذمر منه، بل هو ضرورة تفرض ذاتها، وواقعة يجب الارتياح لها، والرجوع إليها كظاهرة إيجابية يجب أن تسعدنا وليس كظاهرة سلبية يجب أن تقود إلى شقائنا.

---

(1) Seidenberg, Roderick: Post-Historic Man.

(2) Huscley. Aldous: Braw New World.

(3) Zamiatan: We ....

(4) Orwell, George: 1984.



أسباب أساسية للتناقض بين المثال الثوري والواقع



(1)

المثال الثوري
وجدلية الممارسة الثورية



هنا، في هذا القسم من الدراسة، أتابع طبعاً المنهج نفسه الذي رجعت إليه في القسم السابق، فلا أنظر إلى المثال الثوري وما قد ينطوي عليه من مفاهيم حول الحرية، العدالة، الحق، الخير، المساواة، الدولة، المجتمع، الإنسان، الخ. . من زاوية فلسفية صرفة، بل من زاوية تاريخية، في ضوء تجارب التاريخ الثورية وتحولاته الإيديولوجية، سواء أكانت «دينية» أم «علمانية». فالتاريخ والسياسة، كما أشرنا سابقاً، ليسا امتداداً لمفاهيم ومُثل الفلسفة التي تقف غير ملوثة بالعالم الاجتماعي السياسي المحكوم على الناس أن يعيشوا فيه.

عند تحليل الأسباب التي تفسر تناقض المثال مع الواقع، يجب التمييز بين نوعين من الأسباب التي تجعل من غير الممكن تطابق الأول مع الثاني. النوع الأول هو النوع الذي يمكن إزالته أو تعديله أو تصحيحه مع الوقت، كإسقاط النظام القديم، وإلغاء المؤسسات والأجهزة التي تمثله، وسحق الطبقة (الطبقات) التي تسوده والإيديولوجية التي تعبر عنها. النوع الثاني يشمل الأسباب التي لا يمكن إزالتها أو تجنبها. هذا القسم من الدراسة يدور حول هذا النوع الثاني . في طليعة هذه الأسباب نجد ما يمكن تحديده كتناقضات أو جدلية الممارسة الثورية.

تطبيق المثال يعني ممارسة تتميز بقواعد وجدلية خاصة بها. معرفة المثال أو الولاء التام له لا يعني قدرة مماثلة على تطبيقه. فمن الممكن وجودهما جنباً إلى جنب

مع عجز أو قصور عن تطبيق المقاصد والمفاهيم التي يشير إليها المثال. معرفة كيفية تحقيق المثال ليست واقعة معطاة في معرفته أو الولاء له. لهذا، فإن نجاحه في الواقع يرتبط بقدر كبير بتوقفه إلى مجموعة أو طليعة مسؤولة تعرف كيف تحققه.

المثال ليس جوهراً ميتافيزيقياً لا تاريخياً يُطبق ككل أو لا يُطبق، بل هو تصور تاريخي يتغير ويتحول مع حركة التاريخ، كل شيء يجب أن يُدرك في ضوء صيرورته. القول بأن الانتصار على النظام القديم يعني تحقيقاً أو تطابقاً مباشراً مع واقع يمثله تماماً، يعني ضمناً على الأقل الإيمان بأن المثال يعبر عن «جوهر» أو حتمية ما تفرض ذاتها، وأن دور الثورة هو فقط تحرير هذا «الجوهر» من نظام مصطنع يعترض طريقه.

هذه الصيرورة، هذا التحول يعني إفراز تناقضات مستمرة أمام المثال يجب عليه تمثلها إلى أن يخسر قدرته على ذلك فيتحول من تمثل لها إلى تكيف معها، وهذا يعني نهايته كقوة فعالة في التاريخ. كل مثال يعني، من زاوية معينة، فشلاً أنطولوجياً، لأنه لا يستطيع تجميد الزمان وتصرم الوقت وحتمية التغيير وتعاقب الأجيال. كل الظواهر الإنسانية تنطوي على حركة دائمة، على تحول مستمر، وبالتالي فإن الإيديولوجيات، والدول، والأنظمة، والمُثل، الخ. . تولد ثم تزول، أو تولد كي تموت. كل حركة، كل اتجاه، كل إيديولوجية، كل مثال يفرز في حركته ذاتها التناقضات، أو النقيض الذي يدمره. هذا المنهج الجدلي هو المنهج الذي يستطيع أن يكشف لنا عن طبيعة علاقة المثال مع الواقع.

عندما كتب ماركس بأن الجدل يعني التصاعدية (transcendence) كحركة موضوعية، كان ينتقد النظرية المادية الضيقة التي فشلت في رؤية النمو أو التحول الذاتي في الواقع، تماماً كما فشلت في رؤيته في صراعات الوعي. الماركسية الكلاسيكية رأت أن النظرية نفسها تتغير في مجرى صيرورتها. «هذا النمو أو التحول الذاتي، الحركة الذاتية في الديالكتيك الهيجيلي، الذي كان حياً تماماً بالنسبة للينين بين 1914 و1923، هو الذي دفع بستالين إلى أن يأمر باستثناء مبدأ «نقض النقض» (the negation of negation) من قوانين الجدل. وكأنه من الممكن لعمل اعتباطي تقوم به

رأسمالية الدولة الاستبدادية أن يغير مجرى التاريخ»[1]. لهذا علق البعض، كسارتر مثلاً، بأن الماركسية تحولت في ظل الستالينية إلى نظرية وضعية.

القيمة الكبيرة في فلسفة هيجل هي في تدمير مفهوم الحقيقة كشيء جاهز كامل. الحقيقة أصبحت بعد هيجل في سياق (process) المعرفة ذاته، في التاريخ الطويل لنمو المعرفة الذي يرتفع من أسفل إلى قمم متزايدة للعلو، ولكن من دون أن تصل هذه المعرفة إلى نقطة تُسمى بالحقيقة النهائية أو المطلقة، هذا يعني نسبية تاريخية تهدم أية ضرورة تاريخية تقول بأي مثال تقف عنده حركة التاريخ.

المفاهيم الميتافيزقية السابقة، من فلسفة ولاهوتية، تقلّصت وانحسرت، هذا إن لم نقل انتهت، وأعطت مكانها لمفاهيم جديدة تقول بالتحول (process) وتنطلق منه. حتى في الفيزياء نرى ذلك واضحاً. فالتصور النيوتوني الذي كان يدرس جميع الظواهر كعناصر منفصلة للمادة، كمواد ثابتة، أعطى مكانه للفكرة القائلة بأن كل شيء يشكل جزءاً من فيض ديناميكي. الفيزياء الكلاسيكية التي قالت بنوعين من التصنيف، الأشياء الموجودة والأشياء غير الموجودة، سقطت أمام تحديات الفيزياء الجديدة. فالأشياء لا «توجد» فقط وكأنها مواد منفصلة ثابتة. هذه النظرة السكونية إلى العالم أعطت مكانها للنظرة القائلة بأن كل شيء في العالم هو دائماً في مجرى التحول. حتى الظواهر اللاحيّة هي في حالة تحول دائمة.

هذه النظرية التاريخية ـ وما يرافقها من نقد تاريخي ـ خلقت مناخاً فكرياً حديثاً يقول بنسبية وزوال جميع الأشياء ومنها أنبل القيم الحضارية وأكثر المثل نقاءً. لهذا أصبح الاعتقاد بأية حقيقة مطلقة، بأي مثال مطلق أو نهائي أمراً يتناقض مع هذا المناخ.

القانون الثاني من قوانين «الديناميكيا الحرارية» (thermody-namics) أو قانون الأنتروبيا يقول بأن المادة والطاقة يمكن أن تتغيرا فقط في اتجاه واحد، أي من شيء صالح للاستعمال إلى شيء غير صالح للاستعمال، من شيء متوفر إلى شيء غير

(1) Dunayevskaya, R.: op. cit. p:288.

متوفر، من شيء منظم إلى شيء في فوضى أو غير منظم. كل شيء في الكون كله يبدأ بنية وقيمة ويتجه في وجهة الفوضى والتبدد.

هنا تجب الإشارة إلى أن قانون الأنتروبيا قانون يُفترض به الاقتصار على العالم المادي فقط فلا يتجاوزه إلى العالم الأخلاقي أو الإيديولوجي. إنه يقول بأن كل شيء في هذا العالم محدوداً، وأن كل الأشياء الحية يجب أن تستنزف إمكاناتها ثم تزول. إنه قانون يسود العالم الأفقي للزمان والمكان ولا ينشغل في ذاته بالعالم «الروحي» العمودي. ولكن تحليل هذا العالم الأخير ـ العالم الإيديولوجي الأخلاقي ـ يدل بوضوح على أن قانون الأنتروبيا ينطبق أيضاً عليه بقدر كبير. فهو أيضاً علم يتكون من عناصر تستنزف إمكاناتها ثم تزول، من أشياء صالحة تاريخياً إلى أشياء تصبح لاغية وغير مفيدة. قانون الأنتروبيا يدمر، عند تطبيقه على هذا العالم، مفهوم التاريخ كحركة تقدم مستمرة. هذا ما حدث فعلاً فيه، إن فكرة التقدم التي سادت الفكر الحديث في القرن الثامن عشر والقرن التاسع عشر أعطت مكانها لمفاهيم وتصورات تاريخية جديدة تعبر أو تتماثل بقدر كبير مع هذا القانون. إننا نجد رجوعاً إلى الفكر اليوناني أو بالأحرى إلى النمط الفكري الذي ميز هذا الفكر في رؤيته للتاريخ.

الأساطير اليونانية تقدم لنا هذا التاريخ كسلسلة تتشكل من خمسة أطوار، كل منها أكثر انحطاطاً وقسوة من الأطوار التي تقدمته. اليونانيون القدماء اعتقدوا أن العالم ليس خالداً وهو يحمل في ذاته بذور انحلاله. أفلاطون وأرسطو والفلاسفة اليونانيون الآخرون رأوا في التاريخ عملية انحطاط مستمر. فالتاريخ حركة تحول من طور أول كامل يمثل العصر الذهبي، إلى أطوار أخرى تمثل عملية انحطاط محتومة في العصور التالية. التاريخ ليس تقدماً تراكمياً نحو الكمال بل دورة تعيد ذاتها بشكل لانهائي من النظام إلى الفوضى[1].

النظرة الحديثة إلى التاريخ، ابتداءً من نيقولاي دانيليفسكي في القرن التاسع عشر، إلى أشولد اشبنجلر، بيترم سوروكين، والتر شوبرت، أرنولد تويني، نيقولاي بارديايف، نورشروب، ألفرد كروبر، ألبرت شفايتزر، في القرن العشرين (قبل هؤلاء

(1) Bury, J. B.: The Ideal of Progress, An Inquiry Insito Origin and Growth, 1932, pp: 10-12.

ابن خلدون)، وجدت بأشكال مختلفة أن حركة التحول الاجتماعي التاريخي أو الحضاري تنتقل، على عكس ما كانت تقوله فكرة التقدم، عبر دورات ثقافية أو حضارية تتميز كل منها بحياة خاصة تحقق فيها ذاتها وإمكاناتها، ثم تصاب بالانحطاط وتزول. كل حضارة، كل ثقافة، كل دولة، كل نظام ينطوي، بكلمة أخرى، على جدلية تدفعه في سياق معين من بداية يكشف فيها عن طاقات كبيرة إلى نهاية يستنزف فيها هذه الطاقات.

هيجل، وماركس بعده، وجدا أن التاريخ حركة جدلية وأن كل واقع (Reality) ينطوي على بذور موته نفسه وعلى جنين واقع جديد، ولكنهما، وخصوصاً ماركس، ينتهيان، رغم هذا المنطلق، إلى طور تاريخي أخير. مذهب هيجل هو مذهب مثالية جدلية تفرز فيها المقولات المنطقية، عبر الحركة المتأصلة في كل صياغة جزئية وناقصة لبنية الكون العقلانية، تناقضاتها الخاصة. اتحاد هذه التناقضات أو الأضداد يشكل إدراكاً أعلى أكثر ملاءمة لطبيعة الأشياء، إلى أن تصبح نهائياً جميع وجهات النظر الممكنة، بكل صراعاتها الظاهرية، عناصر «عضوية» في مذهب واحد شامل[1].

ماركس حول هذه المثالية الجدلية إلى مادية جدلية، واحتفظ بجدل الصراع كأداة الوحدة والانسجام النهائي. الطبقات الاقتصادية أصبحت، بدلاً من الأفكار، القوى المحركة للتاريخ. المجتمع الشيوعي يعني نهاية هذه الصراعات، نهاية هذا الجدل.

تعاقب الإيديولوجيات التاريخية ليس صدفة، بل يدل على عقلانية ـ على لوغوس ـ بمعنى أن تكامل نمو الإيديولوجية (أو المثال الذي يتفرع منها) يتجه إلى إضعاف تدريجي، ثم تقويض نهائي للأوضاع التي أفرزتها ودعت إلى ظهورها، وبالتالي خلق أوضاع جديدة تشكل أساساً لظهور إيديولوجية أخرى، مثال آخر.

إن نحن رجعنا إلى الثورة الفرنسية، مثلاً، التي كانت أول ثورة كبيرة متكاملة الأبعاد في العصر الحديث، نجد أن هذه الثورة هدمت النظام القديم في فرنسا،

(1) Dewey, J.: op. cit. p: 79.

وهزمت جيوش أوروبا الرجعية في الدفاع عن وجودها وتكريس مبادئها. ونابليون بونابرت استخدم الزخم الذي كشفت عنه في السيطرة على معظم أوروبا. الثورة ونابليون لم يغيرا فقط خريطة أوروبا، بل عقل العالم الغربي نفسه؛ في نشر مفهوم الأمة تحت السلاح، شعار الثورة، الحرية والمساواة والأخوة، الشريعة القانونية، ومجموع الإصلاحات الثورية الأخرى، إلى جميع البلدان التي تمّت السيطرة عليها، أسقط نابليون والثورة البنية الإقطاعية في أوروبا، في إيقاظ الروح القومية في هذه البلدان نتيجة السيطرة عليها أو كرد على هذه السيطرة، رسم نابليون والثورة الخطوط العامة التي تطورت في ضوئها الأمم الأوروبية.

النتيجة كانت عالماً جديداً ولكن ذا جذور قوية في النظرية السابقة. أفكار الفلاسفة التي كانت وراء الثورة، والتي شُوهت وحُرّفت تماماً تقريباً تحت ضغوط الأحداث المتعاقبة، كانت أداة صياغة المجتمع في صورة جديدة، ولكن في مجرى ذلك يمكن القول إن الثورة استنزفت جزئياً هذه الأفكار. النتيجة كانت أن عقول الناس أخذت تكشف تدريجياً عن استعداد لتلقي أفكار وفلسفات جديدة. «الثورة الفرنسية لم تخلق، بكلمة مختصرة، (العصر الألفي الحديث)، ولكنها بدلاً من ذلك حلت بعض المشاكل القديمة، وأثارت مشاكل أخرى بدلاً منها. واجب المفكرين الثوريين بعد الثورة أصبح البحث عن حلول جديدة للمشاكل الجديدة»[1].

هذا ينطبق على كل ثورة أخرى، سابقة أو مقبلة. فكل ثورة تستنزف، عاجلاً أو آجلاً، الأفكار أو الإيديولوجية التي انطلقت منها، تحل مشاكل سابقة كبيرة، ولكنها في الوقت نفسه تخلق تناقضات ومشاكل وتساؤلات جديدة تدعو، بدورها ـ عبر مرحلة تطول أو تقصر تبعاً لطبيعة الثورة الخاصة التي ترتبط بها والأوضاع التي تحيط بها، الخ. . ـ إلى تصحيحات جذرية، ومن ثم إلى مثال ثوري جديد يتجاوزها.

هناك ميل طبيعي إلى الاعتقاد بأن جميع الأشياء التي يقول بها المثال (والإيديولوجية التي ينبثق منها) ويعتبرها جيدة، يجب أن تكون مترابطة، أو على

(1) Bronowski, J. and Mazlich, B.: op. cit. pp: 413-414.

الأقل منسجمة. ولكن الواقع يكشف عكس ذلك، ويدل أن المثال ينطوي على تناقضات عديدة، أو إمكانات تناقضات عديدة. تاريخ هذه الإيديولوجيات يكشف أنه يزجر، كتاريخ الأمم، بالعناصر المتنافرة أو المتباينة، المشدودة معاً بنظام ما، أو بسبب خطر مشترك. ولكن عندما يزول الخطر يتمزق الترابط ويتفكك تماسك أو وحدة الإيديولوجية.

كل مثال ثوري يواجه مشاكل يرفض معالجتها أو يتجنب معالجتها، أو لا يستطيع معالجتها، فيتجاهلها. ولكن التاريخ يأبى مجاراته في ذلك، وهو يعود إليه باستمرار بهذه المشاكل يطرحها عليه. كل إيديولوجية ثورية لا تستطيع، مهما كانت دقيقة، ومهما كانت الفلسفة الاجتماعية التي تقف وراءها جامعة وعلمية، أن تضبط مسبقاً جميع المشاكل والتفاعلات اليومية والتحولات غير متوقعة التي تواجهها في ترجمة ذاتها، في الواقع. ولهذا، فهي تجد نفسها مضطرة إلى تلمس طريقها في معالجة وضبط هذه المشاكل والتفاعلات والتحولات إلى أن تتمكن من خلق المؤسسات والبُنى الجديدة التي تحول هذه الترجمة إلى «روتين». ولكن في مجرى ذلك تجد أنها كشفت عن قوى وخلقت أشياء لا تنسجم معها. المنهج الجدلي الذي ننطلق منه في هذه الدراسة يعني، فيما يعنيه، أننا لا نستطيع أن نضبط تماماً النتائج التي تترتب على أعمالنا، أو حتى التنبؤ بها. تاريخ التجارب الثورية دليل على ذلك.

المثال الثوري الناجح يقترن بدرجة عليا من التبسيط لمبادئه وللواقع ذاته، والاتجاه الذي يعبر عنه يفرز خيالاً يتجاهل الأشياء والتناقضات التي يمكن أن تعترض قصده. ولكن هذه الأشياء والتناقضات التي أهملت تبرز وتؤكد وجودها بعد نجاحه. الجوانب التي يهملها المثال في الواقع الاجتماعي التاريخي - وكل مثال يهمل بعض الجوانب - تبرز عاجلاً أو آجلاً في صيغة نقض له. الأنظار تتجه إليها عندئذٍ كخطر يهدد المثال الثوري ونظامه الجديد، أو كمعوقات وموانع مسؤولة عن فشل التخطيط أو البرنامج الثوري كما تصوره المثال. الخيبة تبدأ بالظهور والاتساع بدلاً من الحماس الأول، والعقل النقدي يظهر في أعقاب الأمل أو الإيمان السابق.

المثال الثوري - وخصوصاً في نظرته الكلية - يكون عاجزاً إذن عن ضبط الواقع

الاجتماعي التاريخي بسبب جدلية هذه الصيرورة التي تفرز دائماً تناقضات جديدة لا يمكن إدراكها كلها مقدماً. هذا يعني أنه لا يستطيع أن يكون سكونياً لأن عليه أن يعبر باستمرار عن واقع متحول يفرز في تحوله تناقضات عليه استيعابها من دون أن يتمزق أو أن يخسر هويته. ولكن المثال يعجز في المدى البعيد عن هذا، لأنه يتحول بعد انتصاره إلى قوة سكونية لأن عليه تنظيم الواقع في صورته. فهو إن لم يتغير مع هذا الواقع يصبح عاقراً ويتحول تدريجياً إلى أن يصبح قشرة تاريخية خارجية تخسر كل علاقة أو تفاعل حي مع التاريخ. ولكن إن هو تغير وتحول مع جدلية الواقع، وتعقيده الديناميكي، فإنه يخسر أيضاً تدريجياً هويته ذاتها، لأن ذلك يعني أنه تقلص عن مجاراة هذه الصيرورة الدائمة فلا يكون قادراً على استيعاب جميع التطورات والتناقضات التي تفرزها من دون تمزق هذه الهوية تماماً وجذرياً. لهذا، لا يمكن القول، مثلاً، إن صيرورة هذا الواقع الدائمة، في تعقيدها وديناميكيتها وجدليتها، تعني أن المثال الثوري يجب أن يكون متطوراً مع الواقع الذي يهيمن عليه، وأنه بدون هذا التطور لا يحدث التطور الضروري للعمل الثوري، وذلك لأن هذا التطور يعني نهائياً أن هذا المثال أو النظرية التي يعبر عنها ستتمزق وتتبعثر نتيجة هذا التطور نفسه فتخسر هويتها وبالتالي وجودها ذاته، لأن محاولة استيعاب هذه الصيرورة تفرز بعد درجة معينة النقيض الذي يدمرها.

انتصار المثال الثوري يعني الانتقال، عاجلاً أو آجلاً، من «الثورة» إلى «الإدارة»، لأن الانتصار يفرض تنظيمها في الواقع، وهذا التنظيم يعني الانشغال بالحاضر بدلاً من المستقبل، كما يعني أجهزة بيروقراطية تضبط عمله وتحوله عن التجاوز الذاتي الذي رافقه إلى روتين يومي يجتر نفسه فيه. هذا يعني انكماشه التاريخي، وبعجزه عن مجاراة حركة التاريخ وسيادتها، وبالتالي هزيمته وزواله. هذا ما تدل عليه تجارب التاريخ الإيديولوجية والثورية.

هذا قانون عام لا يمكن، في المدى البعيد، لأي مثال الخروج عنه. إن أقرب مثل على فشل محاولات كهذه، كان محاولة ماوتسي تونغ الذي قاوم هذا الانتقال من «الثورة» إلى «الإدارة». فالتاريخ أو الثورة كانت بالنسبة له أطواراً ثورية مترابطة تتجاوز

فيها الثورة ذاتها إلى أن تحقق قصدها النهائي فيتطابق قصدها النهائي فيتطابق المثال مع الواقع، أي إلى أن تخلق الإنسان الجديد الذي يجسد هذا المثال ويكون امتداداً له في الواقع. الهزّة الجذرية الهائلة التي أحدثتها الثورة الثقافية في أواخر الستينات كانت تعبر عن هذا التصور. ولكنْ هذه الماوية كانت تعمل ضد القانون التاريخي الذي أشرنا إليه، ولذلك لم يكن من الغريب أن تفشل هذه الثورة الثقافية، وأن تتحول الثورة عن ذاتها كثورة، وتنتقل من الصعيد الثوري إلى الصعيد الإداري البيروقراطي، فيحل البراغماتي دينغ شاو بينغ محل ماوتسي تونغ، كما حل سابقاً «ستالين» محل لينين.

كل مثال ثوري يوجه نحو جوانب وتناقضات معينة من الواقع الاجتماعي التاريخي، مما يعني تجاهل أو إهمال جوانب وتناقضات أخرى تدفع إلى مشاكل أخرى تواجهه باستمرار.

الماركسي، مثلاً، يحلل وضعاً ما ويقرر أنه لو استطاع حل مشكلة إنتاجية أو طبقية معينة، فإنه لا يحل مشكلة معينة فقط، بل يخلق وضعاً اجتماعياً جديداً أحسن، وذلك بالضبط لأن التناقض الذي يحله كان يحدد الوضع السابق. ولكن عندما ينجح ويتغلب على التناقض الذي حدد في ضوئه هذا الوضع، يجد أن تناقضات أخرى تتدخل وتؤثر في النتيجة النهائية التي تتحول إلى شيء يختلف عما كان يتوقع. في حالة كهذه، يكون الماركسي على حق في اعتبار الجانب الذي يركز عليه مهماً في حلّ مشكلة ما، ولكن على خطأ عندما يجد أن هذا الجانب كافٍ، فيتجاهل بالتالي تناقضات وجوانب أخرى مهمة تؤثر في الوضع بشكل سلبي.

الماركسية تهمل، مثلاً، السيكولوجيا الفردية، والسيكولوجيا الجماعية، العامل السياسي ودور الإيديولوجية في حركة التاريخ. إهمال جوانب مهمة كهذه، كان يدعو إلى ظهور نظريات وحركات ثورية أخرى تحاول معالجتها والتركيز عليها. ولكن هذه الأخيرة كانت تهمل أو تتجاهل، بدورها، جوانب وتناقضات أخرى وتترك معالجتها ناقصة. الفوضوية، مثلاً، تمثل إحدى هذه النظريات والحركات التي كانت رداً على الماركسية الكلاسيكية وما اعتبرته نقصاً فيها. إنها كانت رداً على ما رأته فيها من نظرة اقتصادية متطرفة، من مركزية واتجاهات أوتوقراطية، وقدمت بالتالي إسهامات كبيرة

في الفكر أو العمل الثوري. ولكنها خلقت، بدورها، مشاكل جديدة، وتركت مشاكل أخرى عديدة من دون اهتمام بها أو معالجة لها. إنها كانت مجموعة من الأفكار التحريرية، المركزة على مبدأ الحرية، والأهداف التي تدعو إليها، ولكن من دون نظرية جامعة تقف وراءها. إنها تتطابق مع الماركسية في جوانب عديدة، ولكنها تتجاوزها وتتخلف عنها في جوانب أخرى. إنها تتعارض مع اللينينية في كل جانب من جوانبها تقريباً، وتصوغ ذاتها على أساس ميول مضادة للأوتوقراطية. إنها كانت تنشغل أساسياً بخلق شيوعية متكاملة في عقول الناس وقولوبهم وفي مؤسساتهم. ولكن وسائلها وأولوياتها كانت تختلف جداً عن وسائل الماركسية اللينينية الكلاسيكية وأولوياتها.

المثال الثوري ينفتح أيضاً، في النظريات التي يعبر عنها، عن تفاسير مختلفة ومتناقضة لهذه النظريات، وهذا يعني توكيداً على جوانب متباينة يدعو إلى تنظيمات واستراتيجيات ثورية مختلفة. الماركسية توفر مثلاً واضحاً على ذلك، ومن الممكن القول إن تاريخها هو، في الواقع، تاريخ هذه التفاسير المختلفة، والمدارس الفكرية والحركات الثورية التي كانت تعبر عنها.

هنا نشير، كمثل عابر، إلى موقف الماركسيين الذين يقولون بأن المقاييس أو القيم الأخلاقية هي غير ذات أهمية في صنع الثورة أو حركة التاريخ. هؤلاء كانوا يختلفون، رغم لقائهم هذا، ويعطون تفاسير مختلفة في صياغة ذلك. إن أحد المفكرين قسم، في دراسة قيمة، هذه المواقف إلى أربعة نماذج:

1 ـ الماركسيون الهيجيليون من أمثال بيرنشتين الذين يحكمون على هذه «التخطيطات المعيارية» والقيم الأخلاقية بأنها من دون أهمية لأنها غير واقعية أو عملية، وبالتالي فاشلة في تحفيز الناس على العمل.

2 ـ الماركسيون المناضلون الذين يرون أن المذاهب الأخلاقية فعالة جداً، وتعني بالتالي نتيجة تحد من استخدام وسائل فعالة في بلوغ الهدف الشيوعي. لهذا، فإن العمل الثوري يفرض تجميدها.

3 ـ الماركسيون الذين يعتبرون أن الأخلاق تنشغل بقضايا تتعلق بالضمير الفردي والعمل الخاص، وهما من دون أهمية لقوى التحول الاجتماعي.

4 ـ الماركسيون الطوباويون المتفائلون الذين يرون أن القيم الأخلاقية غير ذات أهمية، بمعنى أنها غير ضرورية، لأن المجتمع الشيوعي المقبل والإنسان الذي يخلقه سيكونان كاملين إلى درجة تصبح معها المذاهب والقيم الأخلاقية غير ضرورية[1].

كل مثال ثوري ينفتح لتفاسير مختلفة، لأن هناك نظرية عامة يعبر عنها وتعني، فيما تعنيه، محاولة لضبط حركة التاريخ أو حركة مرحلة تاريخية معينة من زاوية معينة. امتداد هذا المثال وانتشاره يعني، من ناحية أخرى، تفسيره أو تفسير هذه النظرية من مواقع اجتماعية تاريخية مختلفة. هذا كله يعني أيضاً تناقضات تمزق وحدة المثال وحركته وتؤدي إلى إضعاف النظرية وتقليص ديناميكيتها.

المثال ينطوي، في طبيعته ذاتها شاملة للواقع الاجتماعي ككل، على عناصر متناقضة لا يمكن انتزاعها منه. فهو يدفع نحو أعمال خلاقة وأعمال مدمرة، إلى مشاعر حقد ومشاعر تضحية مثلى، إلى سلوك عقلاني وسلوك لا عقلاني، إلى استقلال ذاتي وإلى خضوع للسلطة، إلى القول بالحرية وإلى ممارسة القمع، إلى حتمية تاريخية وإلى قدرة الإنسان على صنع ذاته والتاريخ، إلى ممارسة العنف الجماعي وإلى الدعوة إلى كرامة الإنسان، الخ.. عمل المثال في الواقع وعبره يجعل من غير الممكن إلغاء هذه التناقضات عن طريق الرجوع إلى المثال نفسه والاحتكام إليه، لأن تناقضات الواقع نفسه تتسرب إليه وتصيغ معناه.

الماركسية تقدم لنا صورة حية لا تزال أمامنا عن هذه التناقضات والتمزقات، والنتائج والمضاعفات السلبية التي تترتب على ذلك.

الثورة الكبيرة الأخرى في العصر الحديث، أي الثورة الفرنسية، تقدم لنا أيضاً مثلاً بارزاً عن هذه التناقضات. إن نحن رجعنا إلى فكر روسو، الأب الفكري لليعقوبية، نجد أيضاً أنه كان يفسر ويستخدم بأشكال وطرق متناقضة.

---

(1) Crocker, D.: op. cit. p: 168.

من ناحية مثالية هناك، بالنسبة لروسو، نظام سياسي واحد جيد يمكن الدفاع عنه في عبارات حديثة وهو الديمقراطية المباشرة، أي نظام يمارس فيه الشعب أو مجموع المواطنين السيادة أو، بكلمة أخرى، السلطة التشريعية، «إن السلطة التشريعية هي ملك الشعب ولا يمكن أن تكون ملك أحد غيره». ولكن ما كتبه روسو حول أوضاع هذا المبدأ، ممارسته، كيفية التعبير عنه، أشكاله، وعلاقته بالأنظمة السياسية المختلفة، الخ. . قاد إلى تفاسير وتناقضات مختلفة، فقد كان من الممكن اتهامه كفردي متطرف، وككلياني (totalitarian) متمسك بمبدأ. إنه أُدين كأب للفاشستية، وللدكتاتوريات، ولليبرالية الاقتصادية والسياسية. «إنه كان كل هذا في الوقت نفسه لأنه يرفض جميع هذه التفاسير التطبيقية لمبدأه. إنه كان ضد كل شيء ممكناً من ناحية عملية وواقعية، ولهذا فإن كل اتجاه استطاع أن يجد فيه عدو أعدائه. إنه لم يكن يعتقد أن اتفاق الأفراد يضمن وجود الإرادة العامة، ويبدو بالتالي أنه كان يعترف بالدكتاتورية المستنيرة والعاقلة التي يمارسها المشرع. إنه لم يكن يعتقد، من ناحية أخرى، أن الحكام في هذا العالم الوضيع يستطيعون أن يكونوا نزهاء وأمناء للعقل، وكان يبدو بأنه يشترط، كأساس للحرية، الريبة في كل حكومة مهما كان لونها»[1].

في عملهم الثوري «ظن الثوريون الفرنسيون» كما يكتب وايل «أنهم كانوا أمناء لروسو عندما وجدوا عنده مفهوم الحرية العاقلة، ولكنهم خدعوا أنفسهم. إن مجتمعهم كان يختلف عن المجتمع الذي كان روسو يحلم به. إنه كان مجتمع لوك، مجتمع العمل، والملكية، والتقدم، والمصالح الخاصة ـ لهذا يمكن القول إن نابليون كان، في تصفيته لحرية الثورة ومساواتها، الوحيد بين الثوريين الذي اتخذ روسو بشكل جدي. إن كنا نرفض شرور هذا العالم المعاصر وجب التخلي عن خيراته والرجوع إلى الحياة القديمة، حياة سينسيناتوس وإسبارطة. . . إن روسو كان يشعر بذلك بحدة ـ وتشاؤمه التاريخي الذي يتناقض ظاهرياً مع تفاؤله الأنتروبولوجي برهان على ذلك. . روسو يبقى متمرداً. إنه ليس ثورياً، إنه لم يكن أيضاً مصلحاً. إنه كان،

(1) Weil, Eric: Rousseau et sa Politique.
في: P. Bénichou et al..: Pensée de Rousseau, 1984, pp: 36-37.

على العكس، يتميز بخوف من المخاطر التي تترتب على تعديل القوانين القائمة، وبما أنه أراد دائماً أن يكون متمرداً، استطاع جميع الثوريين وجميع المصلحين استدعاء اسمه والاقتناع بأنهم يسيرون في خطه»[1].

والفيلسوف السياسي، أرنست كاسبرز، يكتب «إن (**العقد الاجتماعي**) يعلن ويضخم السلطة المطلقة غير المحدودة لإرادة الدولة. كل إرادة خاصة، كل إرادة فردية، تجد نفسها محطمة أمام سلطة الإرادة العامة. العضوية في الدولة تعني في ذاتها التخلي التام عن جميع الرغبات الخاصة، ومن المستحيل إعطاء ذاتنا للدولة والمجتمع من دون أن يكون هذا العطاء كلياً. إننا لا نستطيع الكلام على وحدة الدولة إلا عندما يخسر الأفراد أنفسهم ويزولون في هذه الوحدة. ليس هناك من قيد ممكن على ذلك»[2].

وليو ستراوس، وهو فيلسوف سياسي آخر، يكتب «إن المجتمع الذي كان يتطلع إليه روسو بعد الثورة كان يتخذ إسبارطة وليس أثينا كنموذج له»[3].

هذه التناقضات في النظرية وفي المثال الذي يعبر عنها تعود نهائياً، كما أشرنا سابقاً، إلى التناقضات التي تواجه التجربة الثورية في الواقع الاجتماعي الذي تحاول تجديده في صورة المثال. كثيرون من المفكرين الذين صاغوا نظريات كهذه، ومن القادة الثوريين الذين نقلوا هذا المثال إلى الواقع كممارسة ثورية، كانوا يعترفون، ضمناً أو صراحة، بذلك. هنا أود الإشارة، كمثل على ذلك، إلى الماوية التي تمثل أكبر ثورة في العصر الحديث بعد الثورة الفرنسية والثورة الروسية.

ماوتسي تونغ أعلن في أواخر الخمسينات أن المجتمع الصيني يتكون من ثلاث جماعات ثورية كبيرة، العمال والفلاحين والمثقفين، مع البورجوازية الوطنية كجماعة رابعة ولكن محدودة. ثم ذكر التناقضات القائمة بين هذه المجموعات، وفي داخل كل منها، في داخل طبقة العمال، وداخل المثقفين. ماو أضاف إلى ذلك مقولته الشهيرة،

---

(1) Ibid: 36-38.

(2) Cassirer, Enst.: L'Unité dans l'oeuvre de Rousseau, Ibid, p: 43.

(3) Srauss, Leo.: L'Intention de Rousseau, Ibid, p: 77.

وذلك بشكل مُحزنٍ للاتحاد السوفياتي، بأن التناقضات تستمر في الاشتراكية، وأن أحد هذه التناقضات المهمة هو بين البيروقراطية والجماهير، أو بشكل أكثر عمومية بين الدولة والمجتمع[1].

الماوية تعني، في الواقع، كلاماً مستمراً على التناقضات التي تواجه الثورة، بين الصناعة والزراعة، بين الصناعة الثقيلة والصناعة الخفيفة، بين صناعة الشاطىء وصناعة الداخل، بين المركز والمناطق، بين طبقات العمال والفلاحين، بين العمال، بين الفلاحين، بين العمال ـ الفلاحين وبين المثقفين، بين العمال والبورجوازية الوطنية، وفي داخل هذه الأخيرة.

ماوتسي تونغ لا يعترف فقط أو بالأحرى ينبه بشدة إلى هذه التناقضات التي تواجه التجربة الثورية، بل ينتقل من ذلك إلى التنبيه إلى ضرورة التناقض. «دون ليل لا يوجد نهار، دون حركة لا يوجد سكون، دون حرب لا يوجد سلام، دون الدجاجة لا توجد البيضة. كل جانب من التناقض يدين بوجوده كشيء محدد لوجود الجانب الآخر».

كل نظام يتحول أو يتعرض للتحول فقط إن كان يجسد تناقضاً، والتناقض يوجد فقط إن كان يوجد جانبان متناقضان مترابطان، لأنهما يوجدان في شيء واحد، يعتمدان الواحد على الآخر في وجودهما، ويستطيعان في الأوضاع المناسبة التحول من الواحد إلى الآخر، كما نجد مثلاً في تحول الحرب إلى سلم، والليل إلى نهار.

الأنظمة الكبيرة تنطوي على تناقضات عديدة وتتعرض لأشكال كثيرة من التغير. الماوية تقول إنه في أوضاع كهذه يكون هناك تناقض أولي يؤثر في التناقضات الأخرى في حركة مدها وجزرها أكثر مما تؤثر هذه الأخيرة فيه.

هذه التناقضات تتطلب ممارسة فكرية وعملية متعبة ومستمرة في ضبطها وتوجيهها لخدمة المثال الثوري، في تطويعها ودمجها في تفاعل عام يخدم الثورة.

---

(1) Schurmann, Franz.: Ideology and Organization In Communist China, 1970, pp: 92, 78.

المعرفة الإدراكية الحسية تتجه إلى ما وراء ما هو واضح إلى الجوهر بغية الكشف عنه، وهكذا تصبح نظرية. إنها تعطي صورة كلية عن تفاعل الوقائع الخارجية مع الوقائع الداخلية، تسمح بالتنبؤ وتقود الممارسة بشكل أكثر عقلانية. ولكن هذه المعرفة لا تستطيع، تبعاً للماوية، أن تحقق شكلاً نهائياً. فالنظريات يجب أن تتغير باستمرار، أولاً، كي تصحح الأخطاء، وثانياً، كي تستطيع مجاراة الوقائع المتغيرة التي تتجه إليها. لهذا يكتب ماوتسي تونغ بأن الناس الذين ينشغلون بتغيير الواقع يخضعون عادة لقيود عديدة. فهم يجدون أنفسهم محدودين ليس فقط بالأوضاع العلمية والتقنية الموجودة، بل أيضاً بتطور الحركة (process) الموضوعية نفسها، وبالدرجة التي أصبحت معها هذه الحركة واضحة (جوهر أو جوانب الحركة الموضوعية لا تكون بعد مكشوفة تماماً). في وضع كهذا، تتعدل عادة الأفكار والنظريات والمشاريع أو البرامج بشكل جزئي، وحتى بشكل عام وذلك نتيجة اكتشاف أوضاع غير متوقعة في مجرى الممارسة. هذا يعني أن ما قد يحدث هو أن الأفكار أو النظريات أو المشاريع أو البرامج تفشل في التطابق مع الواقع ككل أو جزئياً، ولهذا، فهي قد تكون غير صحيحة ككل أو جزئياً.

في المراحل الثورية يتغير الوضع بسرعة كبيرة. إن كانت معرفة الثوريين لا تتغير بسرعة وفق الوضع المتغير، فإنهم يكونون غير قادرين على قيادة الثورة إلى النصر. هنا نجد ملامح فكرة «النظرية النامية». فالممارسة الثورية الفعالة تعني، في نظر ماوتسي تونغ، نظرية جيدة كما تعني أيضاً إدراكاً متيناً بأن النظرية معرضة للخطأ أو غير معصومة، وهي تحتاج بالتالي إلى تحسين أو تعديل مستمر.

النظرية الجيدة تعني، إذن، تبعاً للماوية، إدراكاً محدداً للأشياء، في شكلها العام وفي جوهرها، في شموليتها وخصوصيتها، إدراكاً عاماً لجميع التناقضات والجوانب التي تواجه المثال الثوري في الواقع الذي يحاول تجديده، وبشكل خاص التناقض الرئيسي وجانبه الأساسي. وهي تعني أخيراً الإدراك بأن معرفة كهذه تجد أساسها في الممارسة، وتكون جيدة فقط بالقدر الذي تعكس فيه الواقع جيداً، وتتطلب التعديل بالقدر الذي تعكس فيه الواقع بشكل ضعيف، ومع تحول الواقع.

في ضوء هذه النظرية حول المعرفة تحدد الماوية سمات مختلف أنواع التفكير الدوغماتي: بعض الدوغماتيين يدركون من جانب واحد فقط، فيرون النواحي المتماثلة أو الاختلافات فقط في الأوضاع المختلفة التي تتم المقارنة بينها. البعض الآخر من الدوغماتيين لا يدركون، أو على الأقل لا ينتبهون أبداً إلى الحاجة للانسجام الذي يجب أن يتحقق بين النظرية والواقع، وبالتالي لا يزعجون أنفسهم بالتحقق، مرة بعد أخرى، من نظرياتهم في ضوء النتائج العملية، أو هم يشكون دائماً بالأخيرة ولكن لا يشكون أبداً بالأولى. وآخرون يتجاهلون الواقعة التالية وهي أن الوقائع تتغير مع الوقت، وبالتالي فإن المعرفة التي كانت جيدة في الأمس تصبح حالياً أو غداً في أكثر الأحيان، الواحدة عن الأخرى، وبالتالي فإنهم يصبحون متذيلين أو مغامرين.

الماوية ترى أن الأشياء معقدة جداً في هذا العالم، وهي تتقرر بعوامل عديدة، ولهذا يجب أن ننظر إلى المشاكل التي تجابه المثال الثوري، في عملية تجديده للواقع، من جوانب عديدة مختلفة وليس فقط من جانب واحد. يجب أن ننظر إلى هذه المشاكل من جميع الجوانب. ففي أوضاع معينة يمكن لشيء جيد أن يقود إلى نتائج سيئة، ولشيء سيئ أن يقود إلى نتائج جيدة[1].

الناس يرتبطون، بقدر كبير على الأقل، بالمثل والإيديولوجيات الثورية لسبب عملي وهو أنها تدعم مواقفهم السياسية والاجتماعية، والمشاعر والمصالح التي تعبر عنها، ولهذا، فهي يجب أن تُدرك ليس كمذاهب مجردة ومنطقية صرفة، بل في علاقتها مع الناس أو الحركة التي ترجع إليها كعقلنة لرغباتها ومصالحها. تاريخ هذه الإيديولوجيات والمثل، تاريخ الأفكار بشكل عام، يجب أن يكون إذن تاريخ الأوضاع التي تظهر وتنمو فيها، وأن يركز على التفاعل الجدلي الذي يحدث بينها وبين هذه الأوضاع. هذا لا يعني أن الإيديولوجيات التي تبرز كعقلنة لمصالح ومشاعر خاصة، جزئية أو محدودة، لا تقود إلى نتائج عامة أو لا تدعو إلى تصورات ومُثل عامة. إنها دائماً تقود إلى هذه النتائج، وهي دائماً تجد شرعيتها في دعوتها إلى تصورات ومُثل

(1) راجع حول هذه النقاط: Mao Tse Tung.: Selected Worlks, Vol. I.: «On Contradiction». pp: 311-347, foreign Language Press, Peking, 1967.

شاملة جامعة تتجه إلى الإنسان كإنسان المجتمع ككل، أو إلى الإنسانية بشكل عام.

ولكن ما يجب التنبيه إليه هنا هو أن تمثيل الإيديولوجيات لمصالح ورغبات خاصة يعني، عاجلاً أو آجلاً، وبعد انتصار الثورة، تناقضات جديدة تواجه المثال الثوري الذي يعبر عنها، وتحد من صياغة الواقع في صورتها. ما يكرس هذا هو، من ناحية أخرى، أن الإيديولوجيات تمثل اتجاهات عامة تعبر عن مراحل تاريخية معينة، وهذا يعني أن انتصار الثورة في الواقع ينهي المرحلة التي كانت مصدراً لها، فتبدأ مرحلة جديدة تتميز هي الأخرى بتناقضات جديدة تقود، عاجلاً أو آجلاً، إلى مرحلة تاريخية جديدة تنتهي بالخروج من إطارها، الإطار الذي ميز ظهورها وامتدادها السابق.

عندما يكون المثال الثوري في مرحلة نضاله وصراعه للاستيلاء على السلطة وإقامة دولة جديدة تكون أداة له في خلق الواقع على صورته، يكون منفتحاً لاستيعاب جميع تطلعات الملتزمين به وآمالهم. فهؤلاء يستطيعون آنذاك أن يتوقعوا منه ما ترغب فيه وتتشوق إليه أنفسهم. ولكن بعد انتصاره يتبين أنه يستطيع تحقيق قسم من هذه التطلعات والآمال، بعض المقاصد وليس كل ما نرغب فيه من مقاصد، وأنه مهما كان ناجحاً وفعالاً، ومهما كان قادراً على الامتداد إلى الواقع وتغييره، فهناك حدود لا يستطيع تجاوزها، وأن الآفاق المفتوحة التي كانت تقترن به تتحول بالتالي إلى مجال ضيق نسبياً. هؤلاء يكتشفون تدريجياً أن تحقق هذا المثال في الواقع يعني قتل الكثير من الإمكانات التي ميزوه بها سابقاً، وإجهاض الكثير من التطلعات والآمال التي رافقت ظهوره.

هنا تجدر الإشارة إلى تماثل كبير، وإن من زوايا مختلفة جذرياً، بين المال والمثال. فعندما نملك مبلغاً معيناً من المال يمكن لنا التفكير بشتى الحاجات أو الرغبات التي يمكن تحقيقها في إنفاقه. ولكن إنفاقه يعني تحقيق بعض هذه الحاجات والرغبات التي كان يمكن التفكير بها نظرياً قبل استخدامه. المثال الثوري يقوم أيضاً بالدور نفسه قبل تحقيقه. إن قيمة المال وسر جاذبيته قبل إنفاقه هما في إمكان تحويله إلى أي هدف نريده، وفي استخدامه بتحقيق أية رغبة نبغيها. فهو أداة نصل بها إلى ما

تطمح إليه نفوسنا، وهذا يحوله إلى خير «مطلق» لأنه يعني تحقيقاً لأية رغبة نريدها. ولكن ما يحدث عند إنفاقه هو أن تحقيق الرغبات التي يستطيع تحقيقها يستنزف جاذبية المال ويكشف عجزه عن تحقيق جميع الرغبات التي كان يمكن التفكير بها. لهذا كان الفلاسفة يلومون وينتقدون الذين يركزون على الحصول على المال وتجميعه، ويقدمون ذلك على أي شيء آخر. إنفاق المال لا يكشف فقط عن رغبات لا يحققها، بل يقود، عاجلاً أو آجلاً، إلى التبرم بما يحققه، وإلى الضجر منها. المثال الثوري يمارس هو الآخر جاذبيته، لأنه يعني استقطاباً لما يمكن أن نتطلع إليه أو نحلم به من مقاصد وقيم. ولكن تحققه في الواقع لا يكشف فقط أنه يعجز عن تحقيق كل ما كنا نريده ونرغب فيه، بل إن ما يحققه يقود، عاجلاً أو آجلاً، إلى اللامبالاة أو التبرم أو الضجر منه.

الحياة التي تُكرس للمال حياة عميقة ومن دون جدوى إن لم ندرك أن المال لا يمكن أن يحقق جميع الرغبات، وأن ما يجب أن يخدمه هو رغبات تتجاوزه، أي رغبات ثقافية، أخلاقية، اجتماعية، سياسية، الخ. لأن الحياة المركزة على ملذات حسية لا يمكن أن تكون كافية. فالإنسان يحتاج إلى أن يدرك مقاصد الحياة العليا وأن يلتزم بها. المثال الثوري ينقل انتباه الإنسان إلى الصعيد الصحيح الذي يمثل إنسانيته، ولكن تحقيقه يدل دائماً أن التحقيق كان ناقصاً يكشف عن تناقضات لا تزال موجودة، وأخرى جديدة تترتب عليه، وبالتالي تدفع إلى تجاوزه.

تجارب التاريخ الثورية تدل أن الثورة تصنع نفسها ولا يصنعها أحد، لأنها تمثل تياراً تاريخياً يقضي بإزالة النظام القديم الذي أصبح مختمراً لهذه الإزالة. الحركة الثورية الناجحة هي حركة تستطيع أن تدرك ذلك فتعمل مع هذا التيار التاريخي وتطوعه لمقاصدها. لهذا، فإن إسقاط هذا النظام يتميز نسبياً بسهولة لا تكرر نفسها في إنشاء النظام الجديد وتكريسه. ولكن هذه السهولة النسبية في انتصار الثورة تمتد إلى التحول الثوري نفسه، فيرى الناس أنه يمكن تحقيق الأخير بسهولة مماثلة. الثورة تعني عند انتصارها إزالة النظام السابق بشكل حاسم وواضح، فيوحي ذلك بأنه من الممكن إحداث هذا التحول بالطريقة الحاسمة نفسها.

هنا تواجه التجربة الثورية تحدياتها وصعوباتها الكبرى أي في نقل المثال إلى الواقع، وخلق المؤسسات وخصوصاً العلاقات والقيم الجديدة التي تكرس هذا، لأن هذا يعني تغيير أوضاع الناس، نفسيتهم وروابطهم التقليدية، وعلاقاتهم المباشرة والشخصية. عند المقارنة بهذا التغيير الأخير، يصبح إسقاط النظام القديم أمراً سهلاً جداً.

ليس هناك من تجربة ثورية حديثة ركزت على هذا النوع من التغيير الجذري الجامع أكثر من التجربة الصينية الماوية. في كتابها «**الصين في عام 2001**» تصف الكاتبة أسلوب ماو كأسلوب يرمي إلى تغيير مضمون الحوافز الإنسانية نفسها ومن الجذور غايته إحداث تغيير السلوك في أو من داخل الروح الإنسانية، وذلك عن طريق التعليم الاشتراكي الدقيق المتواصل، والحركات والحملات التصحيحية. ثم تضيف: لقد حدثت محاولات سابقة في إحداث تغيير جذري كهذا في المذاهب الدينية، ولكن ليس بالدقة التي ترتبط بعلم كما نجد في معالجة ماوتسي تونغ لهذا التجديد النفسي[1].

ما كان يرغب ماوتسي تونغ في تحقيقه كان، كما كتب مفكر آخر، تحولاً روحياً للإنسان بشكل يوفر استمرار أشكال السلوك والميول الثورية بعد وفاته بشكل ثابت[2].

إن الثورة الثقافية التي فجرها ماوتسي تونغ في أواخر الستينات كانت تعمل بالضبط على توفير هذا التجديد النفسي والأخلاقي الجذري الذي يخلق إنساناً جديداً تماماً، لأن ماو ورفاقه رأوا أن الروح الثوري أخذ بالانحسار والتقلص. إن فكر الثورة الثقافية كان يعلن بصراحة عن وجود طبقة رأسمالية، أو بدقة أكبر، عن انحرافيين تحولوا إلى رأسماليين، واستلموا زمام الحزب الشيوعي الصيني والدولة، وأن هذا يعني، كما نجد في كل الصراعات الطبقية، أن ثورة جديدة هي وحدها التي تستطيع إسقاط هذه الطبقة وإرجاع السلطة إلى البروليتاريا. ولكن رغم جميع الجهود الجبارة

---

(1) Han Syin: China In The Year 2001, 1967, pp: 185-186.

(2) Schurmann, F.: op. cit. p: 513.

التي قامت بها الثورة الثقافية، ورغم جميع الجهود والتربية الثورية السابقة طيلة عشرين سنة تقريباً، ابتدأنا نشاهد مباشرة بعد وفاة ماوتسي تونغ، ردة ضد هذا التجديد النفسي الأخلاقي، تقلصاً متزايداً للماوية، ورجوعاً إلى علاقات وقيم يومية عادية، في الحياة الشخصية والاقتصادية. هذا يعني، بكلمة أخرى، أن جهود ربع قرن ونيف من التربية الثورية المنظمة الجامعة، عجزت عن التغلب على التناقض بين الواقع والمثال الثوري، وأن هذا التناقض أخذ بالاتساع بعد وفاة ماوتسي تونغ.

الصراع الثوري هو الذي يمكن أن يختصر الطريق وأن يضيق الهوة بين المثال والواقع، ولكن الإنسان لا يستطيع معاناة الصراع والاستمرار عليه دائماً. لهذا، فإن التناقض بين الواقع والمثال الثوري يكون قدر كل ثورة. ولكن بدلاً من هذا الصراع الذي يشحذ هذا المثال ويعمل على تنقية العلاقة بينه وبين القوى الثورية الملتزمة به، فإن المثال يواجه، في مجرى تغيير الواقع، ما يمكن تسميته «بالاختناق البيروقراطي». فهو يحتاج إلى مؤسسات وأجهزة بيروقراطية في تحقيق ذاته، ولكن هذه المؤسسات والأجهزة تعني تفتيتاً تدريجياً لروح المثال، لأنها تعني عقلانية ذرائعية بدلاً من العقلانية النقدية التي كانت تميزه في مرحلة نضاله لأجل الاستيلاء على السلطة. ارتباط الناس به يصبح ارتباطاً غير مباشر عبر هذه المؤسسات والأجهزة، وبدلاً من التركيز عليه، فإنه يتركز على هذه الأخيرة. الناس ينشغلون عندئذٍ بعلاقاتهم بهذه المؤسسات والأجهزة، بالمصالح والأهداف المباشرة التي تعبر عنها. هذا يعني أن الركود يحل محل الديناميكية النفسية الأخلاقية التي كانت تحرك وتحفز الناس في الطور الأول، طور الصراع في سبيل السلطة، وذلك، لأن هذه المؤسسات والأجهزة «تروتن» المثال، تحوله إلى صياغة جامدة أو إلى تقليد يجتره الناس.

ما يغذي هذه «الروتنة» ويدفع نحو «بقرطة» المثال هو انشغال الناس عادة وأساسياً بمقاصد ومصالح مباشرة. بعد مدة ما من انتصار الثورة ينسحب عادة الفرد العادي من المشاركة الدائمة والنشيطة في التجربة الثورية إلى حالة سكون وانطواء ذاتي. التجارب الثورية تدل على ذلك بوضوح. إن أحد الأسباب الأساسية التي اعترضت، مثلاً، نجاح فكرة تروتسكي حول الثورة الدائمة كان استخداماً مغلوطاً لهذه

الفكرة في الأوضاع التي ظهرت فيها، أي بعد عشر سنوات من الحرب والنضال الثوري الدامي، في فترة أصبح فيها الشعب يميل إلى السكون ويرغب في الاستقرار.

الوعي الحاد المستنير ضروري لجعل الإنسان قادراً على الامتداد مع الزمان، وإدراك النتائج البعيدة المدى لأعمالنا الحالية، سواء كانت سيئة أو جيدة. هذه النتائج لا تستطيع أن تحدد سلوكنا إن كانت أعمالنا تدور على أهداف يومية ومباشرة. الحاجز الكبير الذي يعترض السلوك العقلاني، والوعي المستنير البعيد المدى، والمثال الثوري في صياغة الواقع في صورته، يتمثل في قوة الرغبات المباشرة وجاذبيتها عند مقارنتها بمقاصد ترتبط بغدٍ بعيد. كثيرون من الفلاسفة أشاروا بأن استعدادات الناس وميولهم المتقلبة، والتي تعود بقدر كبير إلى تقلبات هذه الرغبة المباشرة، تدفع إلى اليأس من يتعامل معها أو ينظر إليها من زاوية تاريخية، أو من زاوية مثال ثوري. المثال يجب أن يحل المشاكل والأهداف المباشرة التي ينشغل بها الناس، وهو عندما يخرج عن دائرة هذا الحل لا يهتم به سوى المثاليين والمفكرين.

معظم الناس لا يستطيعون تجاوز النظرة التي ترى في الأشياء موضوعات وأهدافاً لرغبات مباشرة، وهذا يفسر بؤسهم كما كتب شوبنهور، لأن رؤية الأشياء كموضوعات للإدراك فقط هي الأداة الصحيحة في الارتفاع إلى صعيد الحرية. ما يكون مشتركاً بين أكثرية الناس يحظى، كما يكتب أرسطو، بأقل قدر ممكن من الاهتمام منهم. كل فرد يفكر أساسياً في مصلحته ومن النادر بالمصلحة العامة[1].

الناس يقبلون أو يرفضون نظرية أو مثالاً ما وفق حاجاتهم وأمزجتهم، وليس في ضوء مصلحة إنسانية عامة، أو مستقبل جديد، أو «حقيقة موضوعية». إنهم لا يسألون إن كان ذلك منطقياً أو موضوعياً، عقلانياً أو متطابقاً مع طبيعة الواقع واتجاهاته، بل ما تعنيه ممارسته لحياتهم ومصالحهم. إن حاجاتهم ورغباتهم هي التي تحدد الدليل العقلاني، ولا تترك هذا الدليل يتحكم بها. كثيرون من الفلاسفة، ابتداءً من أفلاطون وأرسطو، نبهوا أيضاً إلى توتر أو تناقض دائم بين الفلسفة أو الحياة الفلسفية وبين الحياة السياسية بسبب انشغال هذه الأخيرة بالمصالح والرغبات والمشاعر المباشرة.

(1) Durant, W.: op. cit. pp: 251, 64.

روسو نفسه، «أبو» الديمقراطية الشعبية الحديثة، نبه إلى هذا التناقض وإلى عواقبه الوخيمة. إنه يكتب «الرجال الحكماء الذين يريدون أن يتكلموا بلغتهم إلى الناس العاديين... لا يجدون إدراكاً أو فهماً لهم من قبل هؤلاء. هناك ألف نوع من الأفكار التي يستحيل ترجمتها إلى لغة الشعب... بما أن كل فرد يستطيع تقدير المشروع السياسي إن كان فقط يرتبط بمصلحته الخاصة، فإنه يرى بصعوبة الأفضليات التي ترجع إليه في الحرمانات المستمرة التي تفرضها عليه القوانين الجيدة». وبما أن المصالح الخاصة للأكثرية ستتعارض بالتالي بشكل أكيد مع القوانين الجديدة التي لا يمكنهم إدراك حكمتها، فإن خلق مؤسسات سياسية جديدة يبدو كتناقض: «فكي يمكن لشعب ناشىء أن يقدر المبادىء الصحيحة في السياسة وأن يتبع قواعد مصلحة الدولة الأساسية، يكون من الضروري للنتيجة أن تصبح السبب، للروح الاجتماعي الذي يجب أن يكون من عمل النظام أن يقود هذا النظام نفسه، وأن يكون الناس، قبل وجود القوانين، قد أصبحوا ما يجب أن يكونوا عليه نتيجة هذه القوانين نفسها»[1].

ما ذكرناه هنا يضع المثال الثوري أمام تناقض كبير. فهو يحتاج، من ناحية، إلى الممارسة الطويلة في تثقيف الناس بصورته ومعانيه، ولكن هذا الوقت يعني انشغال هؤلاء المتزايد بمصالحهم ومقاصدهم المباشرة. أمام هذا التناقض يخسر المثال زخمه ويتحول إلى حالة سكونية، إلى علاقة رتيبة تقوده نهائياً إلى التقلص والانحسار عن مجاراة التاريخ، ثم الزوال نهائياً.

انتصار المثال من خلال إسقاط النظام القديم يعني في ذاته ممارسة طويلة قبل أن يصبح المجتمع مستعداً له، لأن المثال يعني في وجوده ذاته أن هذا المجتمع لا يزال غريباً عنه، وأن الحياة العادية السابقة بعيدة عنه، وأن التجربة اليومية تتناقض معه. لهذا، فإن تطبيق المثال لا يحتاج فقط إلى مؤسسات جديدة تنقله إلى الواقع بل أيضاً إلى وقت طويل لتثقيف الناس به وتغيير حياتهم ليس فقط من الخارج، بل بشكل خاص من الداخل، أي تغيير البنية النفسية العقلية نفسها. انتصار الثورة واستلامها للسلطة لا يعنيان انتصار مثالها، بل خلق الأوضاع والمؤسسات التي تمهد الطريق

(1) Masters, R.: op. cit. p: 363.

لذلك. لهذا، لا يمكن القول إنه يجب تأجيل ثورة المثال إلى أن يصبح الإنسان أو المجتمع مستعداً له ومثقفاً به، لأن هذه الثورة هي بالضبط ما يحتاج إليه المجتمع والإنسان كي يمكن تثقيفهما به، كي يمكن تجديدهما في ضوئه.

إن نحن أردنا للمثال الثوري وقيمه المختلفة أن يتحقق، يجب أن نخلق ليس فقط الشروط الخارجية من مؤسسات وتنظيمات، بل أن نجدد المشاعر والنفسية الكامنة وراءها. هذا يعني أنه يجب التحرر من المفاهيم والأفكار التي تقود إلى الاعتقاد بأن المثال يمكن أن يتحقق آلياً بعد إسقاط النظام القديم، أو أن القيم التي يدعو إليها تتماهى مع دستور يقول بها ويضع قواعدها.

المقاصد والقيم التي يقول بها المثال الثوري تحتاج إلى أكثر من دستور جديد، إلى أكثر من تغيير جذري للنظام السياسي الاجتماعي. فالحرية السياسية، مثلاً، لا يمكن أن تتحقق بشكل صحيح أو كما يعلن المثال من دون حرية اجتماعية وثقافية موازية لها، ويجب أن تتحقق كشرط لها. فقد أصبح من الواضح الآن أن المفهوم الليبرالي السابق القائل بأن تحقيق الحرية السياسية يمثل الشرط الأساسي الذي يعني عند تحقيقه إمكان تحقيق كل الأشياء الأخرى التي نرغب فيها ـ إن هذا المفهوم كان خاطئاً. إننا نعلم الآن، مثلاً، أن العلاقات الاجتماعية والثقافية التي تربط بين أفراد المجتمع الواحد وجماعاته، والموجودة خارج النظام السياسي، كالعلاقات العائلية، والطائفية، والمحلية، والمهنية، والزراعية والصناعية، الحرفية أو التي تمثل المراتبية الاجتماعية والاقتصادية، التي تترتب على الدين والمستوى العلمي أو الفني، أو على العادات والقيم الأخلاقية التقليدية، الخ.. إن هذه العلاقات والمؤسسات التي شملتها تثقف الناس وتلقحهم بمقومات نفسية عقلية لاواعية وعفوية تمارس نفوذاً عميقاً في الممارسات وأشكال السلوك اليومية، وعلى الميول والمواقف التي تعبر عن ذاتها في السلطة والقوانين.

هذه النفسية العامة اللاواعية التي تفرزها هذه العلاقات الاجتماعية الثقافية تغذي بعض الميول التي تعزز نمط السلوك التقليدي، والانتماءات والولاءات التي تقترن به. فهي، مثلاً، تدفع الناس بشكل عام إلى التعاطف القوي مع حالة قائمة لأنها مألوفة

منهم، معروفة لديهم، وبالتالي فهم يفضلون الالتزام بها على حالة أخرى لا تزال غير موجودة.

الناس يتجهون إلى التماهي مع وسطهم، والفكر أو العقل المجرد يعمل، كما يبدو، على إرساء قواعده في الواقع عن طريق تحويله أو تحويل الأشياء التي يتكون منها إلى أشياء مألوفة. هذا الواقع المألوف يساعد في بناء هوية الفرد بصرف النظر عن حسناته أو جدارته لهذا البناء، لأنه يعني شعور الفرد بالثقة الذاتية، بالثقة بالوسط الخارجي، بوجود قائم. هذا الشعور ضروري للفرد بشكل عام لأنه يعني اطمئنانه إلى هويته وذاته، إلى مكانته في الكون أو موقعه فيه. الناس يزودون ويجهزون عقولهم بأفكار ومشاعر تتفرع من العالم الذي يحيط بهم، من الأشياء التي يتشكل منها، سواء كانت مادة أو مفاهيم حول العلاقات التي تربط ويجب أن تربط بينهم وبين هذا الوسط. إنها أشياء تملأ العقل بصور وتجريدات حول الوجود الذي نلاحظه ونعيشه، وتعطيه «هوية» مماثلة للهوية التي تعطيها الأشجار والأعشاب لحديقة معينة، أو المفروشات لغرفة فارغة. هذا يفسر كيف أن الوسط يتحول إلى جزء من هوية الإنسان. إن خسارة أي شيء مألوف في هذا الوسط، شجرة، حديقة مفضلة، مطعم، مقهى أو حيّ مألوف يولد عادة درجة من الارتباك، لأنه يترك العقل عارياً من جزء من هذه المفروشات المألوفة ويهدد، وإن بجزء صغير أو قدر يسير جداً، الهوية التي بناها الفرد لذاته. لهذا نبّه روسو إلى أن نفضل التضحية بألوف عديدة من الناس الذين لا نعرفهم في الصين على التضحية بمصلحة شخص واحد قريب إلينا.

تفضيل المألوف في ذاته يشير إذن إلى نوع من الانشغال الذاتي أو المحبة الذاتية، إلى قوة تدفع إلى تحقيق مقاصد لاواعية كالرغبة في هوية ثابتة، وفي الاطمئنان النفسي والمادي الذي ينتج عنها. المألوف يشير، من ناحية أخرى، إلى تجربة حسية كشفت عن «فائدة» عملية. إن الإيمان بالمألوف الذي جربه واختبره الناس فاطمأنوا إليه بدلاً من المجهول الذي يُخطط لحدوثه، هو ظاهرة قديمة قدم التاريخ. الأمثال الشعبية في ثقافات مختلفة تعبر عن ذلك بوضوح، مثلاً، «عصفور في اليد أحسن من عشرة على الشجرة». أمثال كهذه تشير إلى نوع من الاحتياط الذي يجد قواعده النفسية في شكوكية عامة «بالمجهول» وبالوعود بغد كبير.

إن مسألة ما يمكن أو ما يجب صنعه في ضوء المثال الثوري تشترط إذن عملاً مسبقاً يحرر المجتمع والأفراد من هذه النفسية التي تترتب على تلك العلاقات والمؤسسات الاجتماعية والثقافية السابقة. الاهتداء إلى المثال وبه هو الشرط الأول والمنطق الأساسي، ولكن هذا يشكل فقط الطور الأول الذي يفتح الباب أمام مقاصد هذا المثال وأهدافه بغية تحقيقها. عندما يتم هذا التحرر، بقدر كبير على الأقل. من طريقة التفكير القديمة، من نمط السلوك السابق، يستطيع المجتمع الثوري أن يتقدم نحو صياغة ذاته بفاعلية في ضوء المثال، ليخلق في ضوئه ثقافة جديدة، وإنساناً جديداً.

القيم والمقاصد التي يقول بها المثال الثوري تتناقض، بسبب طبيعتها الثورية ذاتها، مع هذا المركب المعقد من العلاقات الاجتماعية والثقافية، وما يترتب عليها من نتائج نفسية وعقلية. لهذا، فإن تجديد الواقع وخلقه من جديد في صورة المثال الثوري يعنيان العمل في تربة غير ملائمة، بَلْه متناقضة معه، وهو يحتاج بالتالي إلى وقت طويل لتغييرها بشكل يجعلها على الأقل منسجمة معه. إننا نعلم اليوم ـ على عكس ما كان يقوله عصر التنوير مثلاً ـ أن المشاعر والقوى النفسية التي تنتج عن علاقات ومؤسسات كهذه، هي أقوى من العقل والمعلومات المتوافرة في تحديد السلوك. هناك مثل مأثور قرأته مرة ويقول بأن «من يسيطر على أغاني أمة ما لا يحتاج لأن يهتم بقوانينها».

هنا نواجه أحد التناقضات الأساسية التي يستعصي حلها. فالوقت الذي تحتاجه الثورة في إحداث هذا التغيير يعني وقتاً يزول أثناءه إلى حد كبير على الأقل الالتزام أو النقاء الثوري الأول الذي لازم ظهورها. انحسار هذا النقاء أو الالتزام ـ هذا إن لم نقل زواله ـ يعني انحسار أو زوال الطاقة التي يحتاج إليها المثال في تحقيق مقاصده وقيمه. ثم إن التغيير الذي تحدثه الثورة أثناء ذلك يخلق مشاكل وتناقضات جديدة يجب تطويعها في تحقيق هذه الأخيرة، وهذا يزيد بدوره التناقض الذي يفصل بين المثال والواقع. المثال الثوري يعني بطريقة جديدة في الحياة، تكويناً جديداً للإنسان نفسه، ولهذا، فهو يتطلب إعداداً طويلاً كي يمكن تحقيقه في الواقع، ولكن هذا

الإعداد نفسه يخلق، وخصوصاً إن كان في مجتمع معقد كالمجتمع الحديث مثلاً، نتائج وتفاعلات أخرى تكون متناقضة معه.

تطبيق المثال الثوري وتجديد المجتمع والإنسان في صورته لا يتطلب فقط تحرير المجتمع والفرد من تلك الترسبات النفسية ـ العقلية اللاواعية التي أشرنا إليها سابقاً، بل ممارسة فعلية طويلة لقيم المثال ومنطلقاته بغية تثقيف الناس بها وإعدادهم لذلك التجديد الجذري.

معرفة التطبيق الصحيح لمبادىء المثال وقيمه ليست معطاة في المثال، بل تحتاج إلى الممارسة وتترتب عليها إلى حد كبير. إننا في ممارسة المثال لتغيير الواقع نستطيع أن نحقق معرفة للكيفية التي يجب أو يمكن أن يُمارس بها.

إن كان المثال الثوري يعني، كما أشرنا سابقاً، تغييراً جذرياً للنظام الاجتماعي والإيديولوجي القديم، وإن كان هذا يفرض تغييراً جذرياً للمؤسسات الاجتماعية والثقافية الأساسية في هذا النظام، وإن كان هذا التغيير يعني أيضاً تغييراً جذرياً للقواعد والإطارات النفسية ـ العقلية نفسها التي كانت ترافق هذه المؤسسات وتترتب عليها، وإن كان هذا يحتاج إلى وقت طويل يمكن فيه خلق المؤسسات الاجتماعية والثقافية الجديدة، وتثقيف الناس بالمثال الثوري وقيمه الجديدة. . فإن هذا يعني أننا نحتاج إلى الممارسة الفعلية التي يمكن أن نتعلم بها كيف نحقق المثال في ذاتنا، في وعينا ومشاعرنا، إن نحن أردنا تجديداً جذرياً ثابتاً للمجتمع والإنسان في ضوئه. من دون مفهوم للممارسة كأداة تثقيف تدريجي في اتجاه المثال الثوري، ننتهي كما انتهى مفكرون وفلاسفة عديدون يختلفون اختلاف أفلاطون، وكونت، ولينين، ولكن يلتقون في مفهوم «نخبة» حاكمة قائدة تجد شرعيتها في كونها تحتكر نوعاً من المعرفة العلمية تمارس السلطة في ضوئها.

هذا ما أدركته، في الواقع، أهم التجارب الثورية الحديثة. الماوية، مثلاً، توفر لنا صورة بارزة واضحة عن ذلك، صورة كانت تؤكد عليها باستمرار. إنها كانت تدعو إلى وجهة نظر تقول: «بأن انتصار الاشتراكية النهائي لا يمكن أن يتحقق في جيل أو جيلين، لأن حلّ هذه المسألة بشكل تام يتطلب خمسة أو عشرة أجيال، أو حتى أكثر

من ذلك». في مناسبات عديدة كان ماوتسي تونغ يعلن أيضاً: «أننا لن نكسب الحرب الإيديولوجية قريباً. عقود من السنين غير كافية. إننا نحتاج إلى قرن أو عدة قرون»[1]. لهذا نرى أن الثورة الثقافية التي فجرتها الماوية في أواخر الستينات كانت توجه جهودها ضد الأعداء القدامى الأربعة: الأفكار القديمة، الثقافة القديمة، التقاليد القديمة، العادات القديمة.

في رسالة وجهها عام 1963، يعلن ماو «أن الصراع الطبقي سيستمر كقانون موضوعي مستقل عن إرادة الإنسان في مرحلة تاريخية طويلة جداً بعد استلام البروليتاريا للسلطة». وفي رسالة أخرى وجهها عام 1964 يعلن أيضاً: «إن وجود الطبقات والصراع الطبقي يستمران في هذا المجتمع.. هنا (في هذه الجبهة الإيديولوجية) نحتاج إلى مرحلة طويلة من الزمن كي يتقرر من ينتصر... بضعة عقود من السنين لن تكون كافية. النجاح يتطلب مدة تتراوح بين قرن وعدة قرون».

الماوية كانت تعبر باستمرار عن هذا الخط، وعن ضرورة إدراكه والعمل في ضوئه. كتب ماو مرة: «إن كنت تريد المعرفة يجب أن تشارك في ممارسة تغيير الواقع. إن أردت أن تعرف طعم الإجاصة، يجب أن تغير الإجاصة بأكلها.. إن كنت تريد أن تعرف نظرية الثوري وأساليبه يجب أن تشارك في الثورة... لهذا، فإن المعرفة التي يحققها الإنسان تتشكل من قسمين فقط، القسم الذي يأتي من التجربة غير المباشرة والقسم الذي يأتي من التجربة المباشرة. ولكن ما يكون تجربة غير مباشرة بالنسبة إلي يكون تجربة مباشرة لناس آخرين، وبالتالي فإن المعرفة من أي نوع لا تنفصل، عندما ننظر إليها ككل، عن التجربة المباشرة.

إن باسكال استخدم مفهوماً مماثلاً قبل زمن طويل من ماو عندما قال للمفكرين الأحرار الذين أعلنوا أنهم لا يعرفون كيف يصلون إلى الإيمان: «اتبعوا طريق المؤمنين الذين يبدأون بصنع كل شيء وكأنهم يؤمنون ـ استخدام الماء المقدس، المشاركة بالقداس، الخ... هذا طبعاً يجعلكم مؤمنين»[2].

(1) ذكرتها: Dunayervokaya, R.: op. cit. pp: 152, 184.

(2) Sorel, G.: op. cit. p: 18.

إن أنطونيو لابريولا، المفكر الماركسي المسؤول عن إدخال الماركسية إلى الثقافة الجامعية في إيطاليا، عبر عن هذا المبدأ بشكل بسيط ولكن قوي، عندما كتب «بأنه لا يريد تقليد المدرس الذي يعلم السباحة من الشاطىء بتحديد معنى السباحة»[1].

المشاركة في قطع قصب السكر في كوبا التي كان ينتظر من كل فرد الإسهام فيه لمدة معينة كل شهر وكل عام، والحياة لمدة ما في الريف بين الفلاحين لمشاركتهم في حياتهم مشاركة فعالة، من الحقل إلى المنزل، في الثورة الثقافية في الصين، هذه المشاركة لم تكن ذات غاية اقتصادية بل ذات غاية إيديولوجية ترمي إلى تثقيف الناس وتلقيحهم وخصوصاً الأجيال الجديدة بالقيم الاشتراكية الجديدة عن طريق الممارسة العملية لهذه القيم، كتعبير مادي عن المساواتية والوحدة الاجتماعية، وإضعاف تدريجي لأي تمييز بين العمل العقلي والعمل اليدوي، هذا إن لم نقل إزالته.

هذه الغاية الإيديولوجية كانت واضحة كل الوضوح في الثورة الصينية، لأنه لا يمكن القول إن الثورة الثقافية ـ كما كان ممكناً في كوبا ـ أرادت مشاركة المثقفين وسكان المدن في حياة الفلاحين والعمل في الحقول جنباً إلى جنب معهم، لأنها كانت تحتاج إلى أيدٍ عاملة إضافية لسد نقص في المناطق الزراعية. الصين لم تكن تحتاج طبعاً إلى ذلك. المقصود كان تغيير المثقفين وسكان المدن عن طريق العمل، عن طريق الممارسة، ونزع الروح المراتبية، وإلغاء التمييز بين العمل اليدوي والعمل الفكري عن طريق تثقيفهم من قبل الفلاحين أنفسهم. الغاية كانت تغييراً نفسياً أخلاقياً يتجاوز إلغاء البنية الاجتماعية التقليدية ويركز على إطارات الذات النفسية ـ العقلية نفسها.

الماركسيون في هذه التجارب قبلوا فرضيات ماركس الأساسية حول الإنسان والطبيعة الإنسانية، ولكنهم تصوروا التجديد الكلي لهما في مستقبل بعيد، وجعلوا هذا التحول مرتبطاً ليس فقط بتغييرات بنيوية في المجتمع، بل أيضاً بجهود تعليمية صبورة عن طريق التربية والتثقيف.

---

(1) Sorel, G.: op. cit. p: XLI.

المجتمع الجديد الذي يدعو إليه أي مثال ثوري يكون، في الواقع، مجتمعاً طوباوياً لأنه يعني تحديداً لحالة غير موجودة بعد. لهذا نرى أن التجارب الثورية الحديثة تؤكد على ضرورة الإعداد لهذا المجتمع عن طريق تربية أو تثقيف طويل. فالشيوعيون، مثلاً، كانوا يؤكدون أن إمكانات التغيير وطاقاته يجب أن تركز، أولاً، على إحداث الثورة، وثانياً، على العملية التربوية الضرورية للانتقال إلى المجتمع الجديد الشيوعي. هؤلاء كانوا يقولون، بكلمة أخرى، بأن الممارسة المستمرة للوسائل والمؤسسات الاشتراكية تُنضج هذه الوسائل والمؤسسات إلى درجة تصبح معها فعالة في تحقيق هذا المجتمع.

دكتاتورية البروليتاريا ليست الشيوعية بل هي مرحلة انتقالية تحقق أوضاع زوال الدولة. في المستقبل فقط، في المجتمع اللاطبقي، يمكن الكلام على القيم والمقاصد الاشتراكية النهائية كالحرية والمساواة وسيادة الإنسان لوسطه وذاته، والتحرر من الاغتراب، الخ.. أي عندما تكون عملية التثقيف والاعتياد الطويل على حياة اجتماعية منظمة وغياب أية طبقة استغلالية قد أزالت الحاجة إلى أية آلة قمعية.

المجتمع الشيوعي الجديد الذي يتحقق فيه المثال الثوري يبرز من نمط الإنتاج الاشتراكي الذي يقوم في أعقاب سقوط الرأسمالية. ماركس اعتبر الاشتراكية كطور انتقالي بين الرأسمالية والشيوعية، وهو طور ضروري بسبب الوجود المستمر للميول والاتجاهات والمواقف الرأسمالية. الأهداف الرئيسية في الطور الاشتراكي هي إزالة بقايا الرأسمالية وإقامة الأساس المادي للشيوعية. كل مهام هذا الطور تُمارس وتوجه لأجل هذه الغاية وهي الإعداد للمجتمع الشيوعي. هذا الإعداد لا يقتصر على إلغاء النظام الرأسمالي وتحقيق درجة كبيرة من التقدم الاقتصادي، بل يعني جعل عودة هذا النظام مستحيلة. وهو شيء يتطلب عملية تثقيف طويلة بالقيم الجديدة تقتلع جذور هذا النظام النفسية والعقلية، الواعية واللاواعية. دكتاتورية البروليتاريا تزول وتعطي مكانها للمجتمع اللاطبقي ليس فقط عندما تزول كل أشكال الاستغلال، بل عندما تكتمل أشكال هذا التثقيف.

المجتمع الشيوعي يعني، كما يراه ماركس، تجديد أو إعادة الإنسان إعادة كاملة

واعية لذاته. هذه الإعادة تفرز الفرد الذي يصبح كائناً تعاونياً بشكل متكامل، فيدرك جميع الأشياء في ضوء الـ «نحن»، يشارك الآخرين في سيادة قوية على قوى الطبيعة، وينظم أعماله من دون مساعدة قوانين خارجية مفروضة عليه. إنه يكون، بكلمة أخرى، كائناً اجتماعياً، مُبدعاً، لامعاً وعقلانياً إلى درجة عليا. إعداد هذا الفرد الذي يتم به الانتقال إلى المجتمع الشيوعي يعني عملية تثقيف طويلة جداً تمر عبر أطوار متعددة ومترابطة.

الفوضوية كانت تختلف عن الماركسية، فيما تختلف فيه، بالاعتراض على طور دكتاتورية البروليتاريا والقول بالانتقال المباشر إلى المجتمع الاشتراكي. ولكن الفوضوية كانت تؤمن أن هذا الانتقال يفترض، كي يكون ممكناً، عملية تثقيف طويلة للعمال. فهي كانت تؤمن بالأهمية الخطيرة لهذا التثقيف وتركز برامجها بشكل عام حول نشاطات تهدف إلى تثوير مبادرات، ووعي العمال، وتحسين موقعهم للاستيلاء فيما بعد على المجتمع ومن ثم إدارته تبعاً لمعرفتهم المباشرة والمتراكمة طويلاً. إنها كانت تقوم بالكثير من التثقيف السياسي في إعداد العمال للاستيلاء على المجتمع تبعاً لتوجهات وميول جديدة، ولكن من دون فرض أو مساعدة سلطات مركزية جديدة.

إن أحد الشروط الأساسية لنجاح عملية التسيير الذاتي كما يراها مثلاً بعض المفكرين الماركسيين في يوغسلافيا، هو في نظرهم الأكثر بداهة ولكن الأكثر صعوبة بين هذه الأسباب. فالمجتمع الذي يمارس هذا التسيير الذاتي بطريقة حكيمة يكون مستحيلاً بدون مواطنين مدركين ذوي ذكاء نقدي وإنساني. مواطنون من هذا النوع فقط يكونون قادرين على اتخاذ هذا النوع من القرارات العقلانية، وانتخاب النوع الضروري من الممثلين في صنع العمل الذي يتطلبه هذا التسيير الذاتي. فبقدر ما تزيد معرفة الناس فيما يتعلق بالخيارات الموجودة والوسائل الفعالة، والمقاصد الصحيحة، تفرز الإجراءات الديمقراطية التي تقترن بالتسيير الذاتي قرارات حكيمة حول القيادة والسياسة المتبعة. وجود مواطنين عقلانيين ونقديين من هذا النوع يفترض نظاماً تعليمياً توبوياً مناسباً يستطيع تثقيفهم بالمقومات الفكرية والأخلاقية الضرورية لممارسة هذا التسيير الذاتي. هنا نجد علاقة جدلية قوية بين النظرية والممارسة. فالتسيير الذاتي

يتطلب شعباً مثقفاً، وأحد مصادر هذه الثقافة المدنية المسؤولة هو المساهمة في تنمية هذا التسيير وتطويره. «إن الطريقة الوحيدة لفرد عادي من الجماهير لكي يتحول» كما يقول هؤلاء المفكرون الماركسيون ، «من شيء أو مفعول به إلى فاعل واعٍ مسؤول، من فرد يمارس سلوكه بشكل رتيب إلى فرد يتخذ المبادرة في صنع هذا السلوك، من عمل (يدوي) إلى دماغ وإرادة، هي مشاركته الفعالة في كل أدوات التسيير الذاتي ومستوياته»[1] .

الليبرالية وجدت في جون ستيوارت ميل الصوت الأول الذي يؤكد على ضرورة الممارسة الديمقراطية في إعداد المواطن الذي يستطيع تحقيقها بشكل فعال. إنه كتب، مثلاً، بأن هذه الممارسة تشكل أكثر من حماية صرفة للمصلحة الشخصية. إنها تجعل الناس أكثر معرفة، أكثر نشاطاً، وأكثر فضيلة. الديمقراطية تجد تبريرها في الإسهامات أو الممارسة التي تحققها في تطوير الكفاءات الفردية التي تحتاج إليها في هذه الديمقراطية، وهو تطوير يشكل منفعة أكبر من منافعها الإجرائية[2] .

فلاسفة عصر التنوير كانوا يختلفون في تفكيرهم، وفي بعض الأحيان بشكل أساسي، حول عدد من النقاط المهمة، ولكنهم كانوا يلتقون من ناحية عامة في المفهوم القائل بأن مهمتهم كانت أساسياً التثقيف السياسي.

«جمهورية» أفلاطون تبدأ بإرسال جميع سكان المدينة الذين تتجاوز أعمارهم عشر سنوات إلى الريف، وبالاحتفاظ بالأولاد كي يمكن حمايتهم من عادات هؤلاء. بناء «الجمهورية» غير ممكن بجيل أو أجيال يفسدها يومياً مثل الكبار، وهي يجب أن تبدأ بلوحة بيضاء.

إن الاستنتاج الذي يفرض ذاته عند مراجعة التحولات الإيديولوجية والثورية عبر التاريخ هو أن العوامل والقوى المباشرة التي تحرك الناس وتدفعهم إلى المُثل التي تعبر عنها هذه التحولات كانت تتمحور حول الخلاص من شرور موجودة، من نظام أو حالة أصبحت سيئة إلى درجة لا تطاق، وأن التحرر من هذه الحالة وإلغاء تلك الشرور

---

(1) Crocker, D.: op. cit. pp: 305-306.

(2) Hearn: op. cit. pp: 132-133.

كان يعني تحول هؤلاء الناس عن تلك المُثل وتركيز نشاطهم على حوافز ومصالح أخرى، أي على الاستمتاع بما يتوفر لهم من خيرات والعمل على ما يمكن منها. محبة الحرية، مثلاً، كانت ولا تزال تمثل أساسياً جهداً يبغي التحرر من شر معين، ولكن عند تحقيق هذا التحرر من هذا الشر، فإن الناس يتحولون عن الانشغال بها إلى الانشغال بمصالح وأهداف خاصة ومباشرة. هذا يعني، فيما يعنيه، أنه بعد تصحيح هذه الشرور أو المظالم، يبدأ الضعف يتسرب إلى المثال.

المثال الثوري يستطيع أن يسقط نظاماً معيناً فقط إن استطاع التعبير عن طاقات وميول إنسانية مجمدة ومكبوتة. إن هيمنة حالة اجتماعية سياسية مبتذلة فاسدة تجعل الناس يرحبون بأي شيء، وبأي تحول إن كان مختلفاً. لهذا نجد عند مراجعة تجارب التاريخ الثورية أن أعلى قدر من الالتحام بين المثال والممارسة يتحقق في بداية الدورة الثورية، دورة المثال الثوري. فالبداية تكشف عن أحسن نقطة يتقارب فيها المثال والواقع. بعد ذلك يزداد التناقض إلى أن يصبح الواقع نقيضاً للمثال. بعد أن يستقر هذا المثال في مؤسساته وتشكيلاته الجديدة، ويرسّخ وجوده في الداخل والخارج، يخسر أو على الأقل يبدأ بخسارة أشكال الولاء والتضحية التي كانت تحيط به سابقاً.

المثال الثوري ينتج عن حالة اغتراب عامة عن المجتمع والنظام الذي يمثله، وهو اغتراب يمثل الشرط الأساسي لوجوده وتبنيه. ثورية المثال تعكس حدة هذا الاغتراب ودرجته. الرفض الشديد لنظام ما يمثل العامل الأول والأقوى الذي يدفع إلى مثال ثوري ما يعبر عن هذا الرفض. طالما أن هذه الحالة، حالة الاغتراب والرفض، موجودة، فإن الالتزام بالمثال الثوري يستمر في إفراز المشاعر التي تجمد التفكير النقدي حوله، وذلك، لأن هذه الحالة تعني درجة عليا من الغضب والنقمة، من اليأس والحقد، تجعل من الضروري التوفق إلى بديل النظام أو المجتمع الذي يعيش فيه دعاة المثال. لهذا يتسع وينمو انفتاح الناس، وخصوصاً المثقفين، لمذاهب سياسية جديدة تتعارض مع النظام الذي يتنكرون له. هذا التماهي اللانقدي القوي والنشيط مع المثال يستمر بعد إسقاط هذا الأخير، وذلك، لأن المثال يحتاج إلى مرحلة انتقالية يستطيع فيها تحصين ذاته وإقامة المؤسسات والأجهزة والقواعد التي

تكرسه في الواقع وتحوله إلى واقعة «طبيعية»، أي إلى مرحلة يزول فيها أو معها الخوف من إجهاض المثال الجديد والنظام الذي يعبر عنه نتيجة ردة ضده من الداخل والخارج.

ما يجدر التنبيه إليه هنا هو أنه عندما يكون هذا الاغتراب محدوداً بقطاعات ثقافية، لا يمتد إلى الشعب بشكل عام، أو إلى طبقات وقوى اجتماعية مهمة، فإن هذه القطاعات تتطلع آنذاك إلى بديل من النظام القائم في الخارج.

هذه العلاقة الجدلية بين الاغتراب والثورة تعيد ذاتها وتعبر عن إمكاناتها ومضاعفاتها الثورية بما يمكن تسميته بهجرة المثقفين إلى نظام خارجي يناصرونه وينتمون إليه كنقيض للنظام الذي يعيشون في ظله، ولكن من دون وضعية ثورية تسمح بتمرد أو نقض سياسي فعال له.

قصة هذه الهجرة ـ هجرة المثقفين ـ التي وقفنا عندها في فصل سابق تكشف من زاويتها الخاصة أن الولاء لهذا البديل الخارجي يأخذ أحسن أشكاله في مرحلة هذا البديل الأولى، عندما يكون يناضل ضد النظام القديم، ومحاصراً من قوى داخلية وخارجية محافظة ورجعية. ولكن عندما يستقر هذا النظام الجديد ويكرس وجوده، تبدأ هذه القطاعات الثقافية بالابتعاد تدريجياً عنه، وتتحول وجهة الهجرة فتصبح هجرة منه بدلاً مما كانت عليه سابقاً، أي هجرة إليه.

هذه الجدلية الثورية تكشف عن ذاتها في أهم ثورات العصر الحديث. هنا نقتصر في التمثيل عليها بالرجوع فقط إلى التجربة الشيوعية «وهجرة» قطاعات كبيرة من المثقفين الغربيين إليها.

الوقائع التاريخية تدل بوضوح أن القطاعات الثقافية لا «تهاجر» إلى بديل خارجي من دون اغتراب مسبق من مجتمعاتهم الخاصة. فهذا الاغتراب هو الذي يدفعهم إلى أعطاء قيمة مثالية لمجتمعات أخرى. القول أو الاعتراف بأن ليس هناك من أنظمة أخرى تحقق حالة أحسن أو صعيداً أعلى يمكن أن يكون قدوة يضعف النقمة الأخلاقية التي يحتاجها التمرد ضد نظام معين. إن كانت الانحرافات والمظالم والمفاسد التي يشكون منها مزمنة ويمكن الكشف عنها في المجتمعات الأخرى،

وحتى ما كان ثورياً منها، يصبح من الصعب ممارسة نقد حيوي قوي لهذا النظام. أكثر المثقفين لا يستطيعون الاستمرار طويلاً في ممارسة نقد قوي إن كانت الأمراض التي يتجه إليها هذا النقد تبدو محكومة بقوى موضوعية لا يمكن التحكم بها، مستقرة وممتنعة على الزوال. ولكن إن رأينا أن معالجة أشكال الخلل التي يكشف عنها مجتمع معين تبدو سهلة المعالجة أو ممكنة التحقيق، وإن استطعنا الإشارة إلى مجتمعات أخرى كمثل يدل على إمكان هذه المعالجة، فإن النقد يستطيع آنذاك الانطلاق من موقع قوي.

هذه الحاجة إلى بديل خارجي في مرحلة ثورية هي التي تفسر كيف أن الارتباط أو الولاء للاتحاد السوفياتي، التجربة ـ النموذجية، انحسر مع الوقت، ثم انتقل إلى تجربة ثورية أخرى. فابتداءً من أواخر الخمسينات، وبشكل أكثر دقة، وابتداءً من تقرير خروشوف الشهير عام 1956، أصبحت المعلومات المتراكمة أو المتوفرة تدل على «ابتعاد» الاتحاد السوفياتي عن أصوله ومُثله الثورية. ولكن في ذلك الوقت ظهرت مجتمعات ثورية جديدة «تبدو» أكثر أصالة ثورية، في الصين، كوبا، وفيتنام الشمالية، كان يمكنها استيعاب وتمثل المشاعر والميول التي كانت تتعاطف سابقاً مع الاتحاد السوفياتي وتتجه إليه.

جدلية هذه العلاقة بالبديل الخارجي تدل أن جاذبية هذا الأخير لا ترتبط بمعلومات موضوعية حوله، أو بمنجزاته الفعلية، أو بدنوه من الذين يتطلعون إليه، أو بدرجة ما يحققه من المثال الذي يمثله. الاتحاد السوفياتي مارس، مثلاً، جاذبيته العليا ونفوذه الأكبر في أوساط المثقفين الغربيين في المرحلة الستالينية التي كان يمارس فيها أشد أشكال العنف الجماعي التي اضطر إلى ممارستها أثناء تجربته الطويلة، عندما كان يعاني نقصاً كبيراً في المواد الأولية والمؤونة الاقتصادية، وهو محاصر بقوى عدائية وعدوانية هائلة. ولكن عندما انتهت المرحلة الستالينية وانتهت معها تلك الأوضاع السلبية بظهور مرحلة جديدة مثلتها الخروشوفية، نجد أنه خسر الكثير من الحماس السابق الذي كان يحفز المثقفين الغربيين على مناصرته والولاء له.

لا شك أن المعلومات حول الاتحاد السوفياتي أصبحت متوفرة بشكل كبير بعد

وفاة ستالين، ولكن لا يمكن القول إن التغيير الذي حدث كان نتيجة عقلانية لتوفر هذه المعلومات الجديدة، أو لتقرير خروشوف الذي وصف فيه «انحرافات» المرحلة الستالينية، أو لأن هذه المعلومات لم تكن متوفرة بأي شكل جدي في الثلاثينات مثلاً، أثناء حركة التطهير، عندما كان الاتحاد السوفياتي يتمتع في أوساط المثقفين الغربيين بأوسع شعبية أُحيط بها.

الشيء نفسه تكرر مع الصين بعد وفاة ماوتسي تونغ التي كانت تعني، كوفاة ستالين سابقاً، مرحلة جديدة كشفت الكثير من «الانحرافات» في القيادة السابقة، وذلك رغبة من القيادة الحالية في إضفاء الشرعية على ذاتها ونزعها عن الذين يمثلون المرحلة الماوية السابقة. التقلص الذي أصاب شعبية الصين بين المثقفين الغربيين تطابق، كما حدث سابقاً في علاقتهم بالاتحاد السوفياتي، المرحلة التي شاهدت استرخاء في سياسة القمع، وتحسيناً كبيراً في الأوضاع الاقتصادية، وتوسيعاً لصعيد الحريات.

هذه الظاهرة تكشف أن جدلية العلاقة بالمثال الثوري تفرز جاذبيته العليا في طور التجربة الثورية الأول، الطور الديناميكي، عندما يكون المثال تصوراً للمستقبل، يحاول النفوذ إلى الواقع وصياغته بصورته. ولكن بعد أن يتسرب إلى هذا الواقع، بعد أن يخلق المؤسسات والعلاقات التي يُفترض بها الإعلان عنه في هذا الواقع، يخسر المثال جاذبيته الأولى أو قدرته على الإيحاء بالتطلعات السابقة التي كانت سر هذه الجاذبية.

مرحلة ما بعد ستالين، وما بعد ماو، كانت تعني تشويهاً لنقاء المثال وللقيادات المسؤولة عنه، وهذا كان يعني تقليص ما كان يميزه من صورة توحي بالثقة الذاتية التامة. فانجذاب المثقفين إلى البديل الثوري الخارجي يحتاج، كما يبدو، إلى هذه الصورة التي توحي بالثقة والاعتماد على النفس، وبالتالي بإرادة حاسمة تعرف كيف تطوع التاريخ لمقاصدها.

هذا يشير من زاوية أخرى إلى أن «هجرة» المثقفين إلى البديل الثوري الخارجي ترتبط بتجربتهم في مجتمعاتهم الخاصة أكثر مما ترتبط بوضع البديل نفسه. هؤلاء

اتجهوا إلى هذا البديل بشكل جماعي عندما كانت مجتمعاتهم في أزمة كبيرة نزعت الثقة والشرعية عن الأنظمة القائمة التي كانت تبدو في بلبلة، تائهة في سياسة تدور في حلقة مفرغة. لهذا كانت صورة البديل الثوري جذابة لأنها كانت تمثل بالضبط نقيض ما تمثله هذه الأنظمة، وتعبر عن إرادة واضحة تعرف ما تريد وكيف تحقق ما تريد، إرادة تعرف كيف تجاري حركة التاريخ وتطوع هذه الحركة لمقاصد جديدة تبشر بعالم جديد. لهذا، ليس من الغريب أن يخسر المثقفون الغربيون حماسهم السابق عندما كان البديل يتحول عن هذه الصورة ويبدو في حالة بلبلة وانقسام ذاتي. تحوله هذا كان يُفقده الميزة الأولى التي كانت تجذب هؤلاء إليه، وهي تلك الثقة الذاتية المتكاملة التي كانت تمثل النقيض للحالة السائدة في مجتمعاتهم الخاصة.

الاتجاه إلى الاتحاد السوفياتي كبديل ثوري خارجي وصل إلى أوجه عندما كان العالم الغربي يعاني أزمة اقتصادية ساحقة ساعدت في خلق صورة عن الاتحاد السوفياتي كجزيرة من الاستقرار، والنظام، والعقلانية الاقتصادية، والعدالة الاجتماعية والمعنى التاريخي. الاتجاه فيما بعد إلى الصين وكوبا ظهر أيضاً وبلغ قمته في الستينات عندما كان هذا العالم، وخصوصاً الولايات المتحدة التي يسير في ركابها، يعاني أيضاً أزمة ثقة كبيرة في أنظمته بسبب الاعتداء الأمريكي على فيتنام، الذي كان يراوح في مكانه في حلقة مفرغة، وبسبب الصراع العنصري في أمريكا الذي كان يهدد بتمزقها.

كثيرون من المفكرين والمؤرخين رأوا أن اتجاه المثقفين الغربيين إلى الاتحاد السوفياتي يعكس أو يعود إلى ولائهم لمفاهيم عصر التنوير وقيمه، أي الإيمان بالتقدم، وبفوائد ضرورة العلم والتقنية والتخطيط والتدخل في القضايا الاجتماعية، وخصوصاً الإيمان بالعقل والحرية.

جاذبية الاتحاد السوفياتي (الصين، وكوبا وفيتنام فيما بعد) تتجاوز، في الواقع، هذه المفاهيم والقيم وتمتد وراء الصعيد السياسي الذي يقف وراءه كثيرون. فبالإضافة إلى ذلك، وبشكل خاص، كان هذا الاتجاه يعكس ميلاً إلى الخروج من فراغ إيديولوجي، وتحقيق هوية واضحة، وغائية تاريخية توفر معنى وقصداً للحياة،

وشعوراً بالانتماء إلى عمل كبير يصنع الإنسان من جديد. جاذبية كهذه تعكس قلقاً نفسياً وأخلاقياً عاماً يتجاوز الخيبة من ترتيبات سياسية ومشاكل اجتماعية واقتصادية معينة، ويرتبط نهائياً بفراغ إيديولوجي يترتب على إفلاس نظام (الرأسمالي) بكامله.

النظرية الماركسية وفرت في الثلاثينات تفسيراً فعالاً مقنعاً للأزمة الاقتصادية الضخمة التي حدثت آنذاك، تفسيراً منسجماً جامعاً، ومثيراً للإعجاب، حول جميع الظواهر المزعجة في ذلك الوقت: الكارثة الاقتصادية، البطالة، الفقر، ظهور الفاشستية. الاحتكاك المحدود بالماركسية كان بالنسبة لكثيرين من المثقفين في تلك المرحلة بمثابة إلهام أو مفاجأة مريحة ومحررة. كل شيء وجد فجأة مكانه. هنا وجد هؤلاء أجوبة عن كثير من الأسئلة والتساؤلات التي أثارتها تلك الكارثة وفي طليعتها نظرة تطورية عامة حول التاريخ تعالج ذلك القلق المتعب الذي كانوا فريسة له. فوضى الواقع الأمبيريقي التحمت في قوانين، في انتظامية واضحة، وجميع الأشياء بدت مترابطة، وبالتالي اتخذت معنى في نظر كثيرين من المثقفين في الغرب[1].

الكارثة الاقتصادية في الثلاثينات لم تقتصر على تعكير حياة هؤلاء المثقفين بل مزقت أيضاً بنية قيمهم ومعتقداتهم، وتركتهم فريسة رياح القلق العاصفة. المثقفون يستطيعون مواجهة المشاكل التي تواجههم بشكل مهني، بطريقة عقلانية أو موضوعية، ولكنهم يجدون، كغيرهم من الناس، أن من الصعب عليهم تجنب «مخدر» يُسكتون به القلق الذي يطغى عليهم. قليلون هم نسبياً المثقفون الذين يستطيعون معاناة طويلة أو دائمة لنمط حياة إشكالي. في العشرينات، وخصوصاً في الثلاثينات جاء المثقفون الغربيون مسرعين في البحث عن مخرج، عن مذهب. إنهم كانوا يريدون الشعور بأنهم وجدوا مفتاحاً لمعنى العالم، وذلك في الوقت نفسه الذي كان يتبعثر فيه هذا العالم[2].

إن أحد هؤلاء المثقفين وصف الجاذبية التي مارستها الماركسية في ذلك الوقت

---

(1) راجع على سبيل المثال: Cowly, Malcolm: The Dream of The Golden Mountains Remembering The 1930, 1980.

Kazim, Alfred: Starting Out In The Thirties, 1965.

(2) Coser, L. and Howe, I.: The American Communist Party, 1914-1957, 1957, pp: 283-284.

على المثقفين الأمريكيين بقوله: الماركسية كانت تبدو كحل للثنائية الخالدة بين الوقائع والقيم، بين العلمي والفني، بين الواقع والرغبات. إنها استطاعت كما كان يبدو، أن تحدد طريقاً يمكن بها بلوغ مجتمع كامل بكائنات غير كاملة.. الماركسية أعادت المعنى والقصد للحياة بإعطاء شعور باتجاه تاريخي معين، وتفسير عضوي تجاسر بأن يكون تفسيراً أحادياً، أي بأن يقول بمبدأ غائي واحد. في عصر يكشف أن كل الحقائق تبدو نسبية وجزئية، كان بإمكان الماركسية أن تقدم لمحة خاطفة عن الوجود ككل، وتركيباً مثيراً ألغى الثنائيات الكلاسيكية بين الذات والمجتمع، المثالية والواقعية، التأمل والعمل، الفن والحياة[1].

عدد كبير من هؤلاء المثقفين رأوا ليس فقط في النظرية الماركسية، بل في الشيوعيين أنفسهم قدراً كبيراً من الجاذبية تشدهم إلى التجربة السوفياتية. إن أحدهم كتب:

«اشتراكية أعمال وليس كلام كانت الاشتراكية التي تمثل ما نتطلع إليه. الشيوعيون كانوا، في الواقع، يشاركون في كل إضراب، في كل تظاهرة ضد البطالة، وكانوا يضربون ويسجنون وفي بعض الأحيان يُقتلون. الاشتراكيون كانوا، على نقيض ذلك، يبدون عاجزين ومدجنين».. «ليس من أحد في العالم يقترح»، كما كتب لينكولن ستيفينز، «شيئاً أساسياً وحقيقياً سوى الشيوعيين». المثقفون انجذبوا بشكل عام إلى الحزب الشيوعي، لأن الشيوعيين، كما كتب مالكوم كولي، قدموا ليس فقط جواباً واضحاً عن المشاكل التي أثارتها الكارثة الاقتصادية... أو قدرة على إخراج الكتاب من عزلتهم في خلق جمهور حيوي جديد.. بل كانوا يبدون قادرين على توفير الصفات الأخلاقية التي كان الكتاب يفتقدونها في المجتمع البرجوازي: رفقة النضال، الانضباط الذاتي، القصد النهائي... فرصة للبطولة والكرامة الإنسانية»[2].

ومثقف آخر لاحظ حول الموضوع نفسه: «إنه كان يبدو أن الحزب الشيوعي سيحقق احتكاراً لعالم المثقفين ويحتفظ به»[3].

(1) Diggins, J.: The American Left In The Twentieth Century, 1973, pp: 102, 116.

(2) Hicks, Granville: Where We Came Out, 1954, pp: 35, 36.

(3) Simon, Rita, ed.: As We Saw The Thirties, 1967, p: 14.

ريتشارد بيلز، المؤرخ الاجتماعي الأمريكي، قسم المثقفين الأمريكيين المناصرين للاتحاد السوفياتي في ذلك الوقت «إلى ثلاث مجموعات أساسية، أولاً، ما أسماه بالمتمردين بشكل طبيعي على جميع أشكال الاستبداد، وكان يمثلهم بشكل خاص كتاب من أمثال دوس باسوس وإدموند ويلسن، ثانياً، الذين رأوا في الاتحاد السوفياتي صورة حديثة عن الأخوة المسيحية، ومنهم بشكل خاص مثقفون من أمثال والدو فرانك، وثالثاً، الذين انجذبوا أساسياً إلى الاتحاد السوفياتي، من أمثال غرانفيل هيكز، كرد على الفوضى والعجز الاقتصادي اللذين كشف عنهما مجتمعهم نفسه»[1].

لقد رجعنا مرة ثانية إلى «هجرة» المثقفين الغربيين إلى الاتحاد السوفياتي (كوبا، الصين) التي كانت أكبر هجرة فكرية من نوعها في العصر الحديث، لأنها توفر لنا، من زاوية أخرى، مثلاً واضحاً عن جدلية علاقة المثال بالواقع. هذه الملاحظات دلّت على وجود أوضاع معينة كانت تدفع إلى مناصرة الاتحاد السوفياتي والولاء له، لأن المثال الثوري الذي كان يعبر عنه كان يُعتبر كحل لهذه الأوضاع، للتناقضات التي تكشف عنها، للنتائج السلبية التي كانت تترتب عليها. هذا كان يقود إلى تقلص الارتباط بالمثال، كما رأينا، عندما كانت هذه الأوضاع تتحول في وجهة أخرى، مما يعني أن المثال يخسر ضرورته السابقة، أو عندما كان المثال ينتقل من دنيا التمرد والرفض إلى دنيا الواقع الأمبيريقي، وهو انتقال يخسر فيه المثال القدرة على دفع الإنسان إلى تجاوز الحاضر إلى مستقبل سعيد يعبر عن جميع تطلعاته وآماله من دون أن تتلوث بتحولها إلى وقائع أمبيريقية.

هذا يعني طبعاً، وفي الحالتين، بروز التناقض بين الواقع والمثال واتساعه.

جدلية هذه «الهجرة» تدل أيضاً أن تكرر التجارب الثورية التي تحمل المثال نفسه يُضعف جداً، في ذاته وبصرف النظر عن أوضاعه، جاذبية المثال أو قدرته على إلهام الناس وتحفيزهم، وذلك لأن هذا التكرار يجعل المثال مألوفاً، يحوله إلى شبه روتين، ويكشف ابتداءً من التجربة الأولى عن حدود متزايدة يجب أن يعمل ضمنها ويخضع

(1) Pells, Richard: Radical Visions and American Dreams, Culture and Social Thought In The Depression Years, 1973, p: 355.

لها. هذا لا يضعف فقط جاذبية المثال، بل يزيد بسبب هذا الضعف نفسه استعداد الناس للتطلع إلى التناقض بين المثال والواقع، رؤيته والاعتراف به وأبعاده. هذا كان واضحاً جداً في جدلية المثال مع الواقع كما دلت عليها «هجرة» المثقفين الغربيين على نحو ما عرضناها في الملاحظات السابقة.

من الصعب الآن إعطاء فكرة عن الآمال الكبيرة التي كانت تدفع المثقفين إلى الولاء للاتحاد السوفياتي في ذلك الوقت، أي العشرينات وخصوصاً الثلاثينات، وعن التوقعات الفريدة التي كانت تحركهم، وعن السعادة التي كانت تلك الآمال والتوقعات تثيرها في أنفسهم. ليس هناك حالياً في العالم أي بلد يحتل بأي شكل كان، من بعيد أو قريب، مكان الشرف والإجلال الذي احتله الاتحاد السوفياتي في الثلاثينات، أو حتى كوبا في أواخر الخمسينات وبداية الستينات، والصين في الستينات وبداية السبعينات. كل ما هناك الآن هو جماعات صغيرة نسبياً تتطلع إلى كوبا، أو تجد في نيكاراغوا، وثورة السلفادور شيئاً من المثال، النموذج للولاء أو العمل السياسي.

عند المقارنة بين المثقفين الذين اتجهوا إلى الاتحاد السوفياتي وناصروه وأعطوه ولاءهم في الثلاثينات وبين الذين اتجهوا إلى الصين أو كوبا أو فيتنام فيما بعد في الستينات والسبعينات، نجد فرقاً أساسياً في مواقفهم، وهو أن الأجيال الأولى كانت أكثر صدقاً، وعمقاً، واستمراراً في التزامها. فهي كانت ترتبط بسياسة الاتحاد السوفياتي، ويعبر عنها مع بعض التعديل أو التنويع، وتضحي في سبيلها وتخلص في مواقفها. الأجيال الأخيرة لا تعبر عن مواقف مماثلة، إن من حيث الالتزام وإن من حيث الاستمرار في خط معين. إن نَفَسَها كان، عند المقارنة، نفساً قصيراً جداً، يقتصر أساسياً على بعض الزيارات للصين وكوبا وفيتنام، وبعض المقالات، أو كتاب ما، حيث تعبر عن مشاعر إيجابية تنتصر لثورات هذه البلدان وسياستها وقياداتها. ولكن بعد مدة قصيرة، ثلاث أو أربع سنوات، أو بضعة أشهر، يذبل الحماس ويتلاشى. هذا دليل على ما أشرنا إليه سابقاً، ويمكن تسميته بـ «دورة الالتزام والخيبة». أي الموقف الذي ينتقل من الالتزام الحاد المتكامل إلى التزام أقل حدة بكثير، من الأعمال الكبيرة والخطرة إلى أعمال ثانوية، من الانشغال العام إلى

اللامبالاة أو حتى الرفض للموقف السابق. وذلك مع تكرر المثال نفسه في تجارب ثورية متعاقبة.

المثقفون الغربيون يتجنبون الآن بشكل عام ومنذ مدة طويلة الاتجاه إلى الاتحاد السوفياتي كمثال ونموذج. إن هجرتهم انتقلت بشكل محدود جداً نسبياً إلى إحدى ثورات العالم الثالث. ولكن ما يُهم من زاوية هذه الدراسة التحليلية ليس طبعاً البلد الذي يتجه إليه هؤلاء، بل الحافز إلى هذه الهجرة، والدليل بأن هذا الحافز لا يزال قائماً. إن اتجاههم إلى تجارب ثورية كهذه، سواء كان طويلاً أو قصيراً، قوياً أو ضعيفاً، يعبر عن خيبتهم من مجتمعاتهم، وعن نقمتهم على أنظمتها، وبذلك يعلن عن الأوضاع أو الأسباب التي تدعو إلى المثال الثوري والارتباط به.

هجرة هؤلاء المثقفين تدل أيضاً على جانب آخر من جدلية علاقة المثال بالواقع، وهي أن المثقفين، مثلهم مثل غيرهم من الناس، يمكن أن يعانوا خيبة حقيقية فقط مما يعرفونه. هذه الملاحظة البسيطة تفسر باستمرار التجاوب أو التفاعل بين خيبة المثقفين من مجتمعاتهم وأنظمتها وبين نماذجهم السياسية أو المثال الذي يرتبطون به. فالمثال الثوري يخسر جاذبيته وفاعليته تدريجياً مع انتقاله إلى الواقع وتحوله إلى شيء معروف من ناحية عملية وأمبيريقية.

المجتمعات البعيدة أو المثال الثوري البعيد في مجتمع بعيد يمارس عادة جاذبية أكبر مما يستطيعه في مجتمع قريب، وذلك لأنه لا يكون معروفاً أو مألوفاً كما هو في المجتمع الأخير. بعض المفكرين نبهوا إلى هذه الناحية في تكوين شعبية ماو وكاسترو، وهوشه مينه في أوساط المثقفين الغربيين، ومقارنة ذلك بعدم الاهتمام أو الانشغال بالتجربة اليوغسلافية وقائدها تيتو، وذلك لأن التجربة والقائد كانا أكثر مثالاً وقرباً وانفتاحاً، يمكن الوصول إليهما والاتصال بهما بسهولة أكبر[1].

ولكن هنا، يجب التنبيه بأن البُعد الجغرافي لا يشكل في ذاته العنصر الحاسم في إضفاء درجة من الغموض أو الغرابة الجذابة. فالشعبية الكبيرة نسبياً التي نالتها

---

(1) Arandt, H.: On Violence, 1969, p: 21.

ألبانيا في السبعينات في بعض أوساط اليسار الأوروبي، وخصوصاً بعض الجامعات الإسكندينافية، تدل أن القرب الجغرافي يمكن أن يتطابق مع الجاذبية السياسية إن كان نظام البلد محاطاً بالغموض، أي إن كانت المعرفة به محدودة. كثيرون من هؤلاء الطلاب كانوا يعبرون ليس فقط عن إعجابهم بألبانيا، بل كانوا يتطلعون إليها كمثال لهم عندما كانوا يتذمرون من الأوضاع، أو من بعض الأوضاع السائدة في مجتمعاتهم.

هذا التوجه إلى ألبانيا كنموذج لمثال ثوري قد يبدو متطرفاً أو غريباً، ولكنه كان «منطقياً» في معناه من حيث الجدلية النفسية والأخلاقية التي تقف وراء المثال الثوري. اختبار بلد غير معروف منهم، كألبانيا، يؤكد الطبيعة الرمزية للبحث عن نموذج ما لنظام كامل.

المثقفون الذين يترددون، بسبب دروس التاريخ، في منح تعاطفهم أو ولائهم لأنظمة ثورية موجودة، كانوا يحولون، إلى مثال لهم، الثورات أو الحركات الثورية التي أجهضت، أي التي لم تتوفر لها فرصة لأن تخسر جاذبيتها وقدرتها على إلهام الناس وتحفيزهم عن طريق الانتقال إلى الواقع الأمبيريقي كجزء منه. إن مثلاً حديثاً على ذلك كان «ثورة» الطلاب الفرنسيين عام 1968 التي وصفت بأنها أهم حدث في سياسة الغرب في جيل بكامله.

هذه الوقائع التي ذكرناها ونظرنا إليها من زوايا مختلفة تدل، فيما تدل عليه، أن المثال الثوري الذي يمكن له تجنب ظهور هذا التناقض بينه وبين الواقع، هو المثال الذي لا ينجح في تحقيق هيمنته على الواقع، هو المثال الذي يبقى خارج هذا الواقع.

(2)

المثال الثوري وممارسة السلطة



ما تقدم من هذه الدراسة، وخصوصاً الفصل السابق، يشير، ضمناً على الأقل، إلى أن مراجعة تحليلية لتجارب التاريخ الإيديولوجية والثورية تكشف أنه بقدر ما ننجح في «تحقيق» المثال ـ في مؤسسات وأجهزة وأعمال، الخ. . ـ نجد أنفسنا بعيدين عن المثال، لأن ما نخلقه ليس ما كنا نتوقعه في ضوئه، عندما كان المثال قوة ثورية تحركنا ضد هذا الواقع بغية تحويله وتغييره، أن ما نخلقه يتخذ طريقاً مستقلة، جدلية موضوعية تدفعه في وجهة غير الوجهة التي كان يتطلع إليها الوعي الثوري الذي رافق ظهوره، وأن هذا الوعي يخسر استقلاله ويصبح مقيداً بما خلقه، متكلاً عليه، ومحدوداً به. هذا يعني أننا إن أردنا إدراك عمل المثال في الواقع، وبالتالي التناقض الذي يترتب على هذا العمل، بينه وبين هذا الواقع، يجب أن نقف عند هذا الجدل وننطلق منه، كما صنعنا في الفصل السابق.

كل تجربة ثورية تتبع واعية أو غير واعية، عفوياً أو بشكل منظم، سلسلة من الخطوات أو المراحل التي تتوسط بين المثال الثوري الذي تدعو إليه وبين الوضع القائم الذي تحاول تغييره في ضوئه. من دون هذا التوسط يبقى تصور المثال لمجتمع جديد مسألة إيمان ومحصوراً في صعيد الأمل. لهذا، فإن المثال الثوري يحتاج في ذلك إلى العقل العلمي الذي يمكن له إدراك طبيعة الواقع الذي يعمل فيه، ويستطيع التخطيط الاستراتيجي ـ التكتيكي الفعال الذي يوفر له ممارسة قادرة أن تؤكد هيمنته

على الواقع بغية تحويله في وجهته. هذا التوسط يعني أن كل مثال ثوري يجد نفسه محاطاً بضرورات عملية يجب عليه العمل بها، وبأخطاء وانحرافات ترافق الممارسة ولا يستطيع تجنبها. هذا يشكل صدمات متتابعة له، صدمات قد لا يستطيع تحملها فينهار أمامها. لهذا، كان هذا العقل العلمي الذي يدرك طبيعة الواقع وما يترتب عليها، وجدلية هذا التوسط وما يفرضه من أدوات ووسائل، شرطاً أساسياً في نجاح المثال في الواقع.

هناك محك أو امتحان يجب على كل مثال ثوري، على كل افتراض أو مقياس معياري أن يواجهه. وهو أن القيم التي يقول بها هي قيم ممكنة التحقيق. فعلى الرغم من أن «ما يجب» لا يمكن أن تُستنتج «مما هو كائن»، فإن الـ «مايجب» تفترض «يقدر»، والـ «يقدر» تعتمد على «ما هو كائن» أو «ما كان». لهذا، كي يمكن أن يكون واقعياً وممكن التطبيق يجب على كل تصور لما يجب أن يكون عليه المجتمع أن يقوم على تقدير موضوعي لإمكانات تطوره الحقيقية، والتي يمكن التحقق منها فقط على أساس معرفة صحيحة للمجتمع كما هو، وكما يتحول. الإنسان هو، دون شك، كائن فعلي (actual) أمبيريقي، والمثال الثوري (كل نظرية أخلاقية) يصبح من دون أهمية عندما يفرض عليه قيماً منفصلة تماماً عن هذا الواقع الأمبيريقي، دون أرضية فيه. لهذا، لا يجب، مثلاً، أن نرقب من المثال الثوري تطابقاً جامعاً مع هذا الواقع، من دون تناقض معه، أو أن لا يستخدم أي توسط ليس من طبيعته معه، لأن ذلك يحمله قيماً منفصلة تماماً عن جدلية الموضوعية التي تتحكم في علاقته مع هذا الواقع، وبالتالي تفصله تماماً عنه، فيصبح عاجزاً عن التدخل فيه بفاعلية بغية توجيهه في وجهته.

المثال الثوري يفترض في كثير من الأحيان وسائل متناقضة لطبيعته، مما يخلق تناقضاً بينه وبين الممارسة. هذا يضعفه في نظر الكثيرين من الذين لا يدركون جدلية هذه الممارسة. فالغاية الجيدة قد تحتاج إلى وسائل «سيئة»، ولكن هذه الوسائل لا تعني أن الغاية أصبحت سيئة أو أنه يجب تجنب العمل على تحقيق الغاية إن كان على هذا العمل أن يستخدم وسائل «سيئة». إن ماركس نفسه أشار مرة بأن «الغاية التي تتطلب وسيلة سيئة لا تكون غاية جيدة» ولكن دكتاتورية البروليتاريا مثلاً هي وسيلة

«سيئة» بالنسبة للطبقات التي تعمل على سحقها. الثورة تعني دائماً وسائل سيئة بالنسبة لبعض الجماعات، الطبقات، الأحزاب، القوى الاجتماعية، الخ.. الكلام على الثورة من دون وسائل «سيئة» كلام مجرد لا قيمة علمية له، ويعني تناقضاً منطقياً، لأن الثورة لا تصح ولا يمكن أن تكون من دون وسائل كهذه. خطأ الذين يتكلمون كلاماً كهذا هو التعميم المجرد الذي لا قيمة موضوعية له، لأن كل وسيلة سياسية تقريباً تعني إساءة لجانب ولجماعة ما، وفائدة لجانب أو جماعة أخرى. القول بأن «الغاية تبرر الواسطة» قول صحيح طالما أن الغاية تعمل مع حركة التاريخ وتستجيب لها في العمل معها بغية نقل مجتمع ما إلى صعيد تاريخي جديد، كما أشرنا في الفصل الثاني، وطالما أننا لا نحول الواسطة إلى غاية، وننزع عنها الشرعية الأخلاقية.

المثال الثوري هو مثال جامع شامل لأنه يعني موقعاً يتم الانطلاق منه في رؤية الأوضاع الموجودة ككل، وتحديد الاتجاه الذي يجب على التحول الاجتماعي التاريخي اتخاذه. ولكن مشكلة إحداث هذا التحول هي دائماً مشكلة تركيز على الوسائل، والوسائل تُحدد أو يجب أن تحدد عن طريق تحليل موضوعي لكل مشكلة كما تظهر، وكما تقدم ذاتها في أوضاع خاصة. إن اقتصر المثال الثوري على التفكير أو درس المقاصد النهائية التي يدعو إليها، فإن برنامج الحركة الثورية يصبح آنذاك مجرداً تماماً، مبهماً غير محدد، لا يتميز بشيء عن برامج ومذاهب أخلاقية أو فلسفية صرفة. الأهداف أو «الغاية» الثورية تصبح واضحة وعملية فقط عن طريق الوسائل التي يختارها العمل الثوري في بلوغها. ولكن اختيار هذه الوسائل يجب أن يتم في ضوء الأوضاع التي تعمل فيها وأن تكون مشروطة بها إن أريد لها أن تكون فعّالة. وسائل لا تحقق هذا الشرط تخسر قيمتها ودورها. كذلك أيضاً تخسر الأهداف الثورية معناها وقيمتها إن هي صيغت من دون اهتمام أو انشغال موضوعي علمي بالوسائل التي تحتاج إليها أو التي يمكن توفرها في تحقيق ذاتها.

الفيلسوف الماركسي اليوغسلافي ـ ستوجانوفيتش، يكتب: «في كثير من الأحيان يتبنى الثوريون أهدافاً نبيلة، ولكن غير قابلة للتحقيق، وعندما يفشلون في بلوغها يتبنون وسائل قاسية لإرغام الواقع الاجتماعي على التكيف أو التطابق معه. في أحيان أخرى تُطرح الأهداف النبيلة بعد استخدام الوسائل القاسية وذلك كي تبرر هذه

الأخيرة. الثوريون كانوا من ناحية عامة يعتقدون أن الأهداف الكبيرة تبرر أية وسائل من أي نوع كانت»[1].

هنا نواجه المشكلة نفسها التي أشرنا إليها أعلاه وهي مشكلة التعميم المجرد. ما ينساه ستوجانوفيتش وغيره من الذين يستخدمون هذه المجردات غير العلمية أو غير الموضوعية هو ما يلي: كيف يمكن للثوريين أن يكونوا ثوريين من دون استخدام وسائل قاسية؟.. إن كانت الثورة تعني توزيعاً جذرياً جديداً للثروة والسلطة (هذا إن لم نقل تجديداً إيديولوجياً جذرياً يلغي إيديولوجية أو فلسفة سابقة ويستبدلها بأخرى)، وإن كان هذا يعني تجريد طبقات وجماعات معينة من الثروة والسلطة، كيف إذن يمكن للثوريين تحقيق ذلك من دون «وسائل قاسية» بالنسبة لهذه الطبقات والجماعات؟.. كيف يمكن لهم تجنب هذه الوسائل أو تجنب استخدام العنف في أشكاله المختلفة لإسقاط هذه الطبقات والجماعات التي تقاوم هذا الإسقاط، وإلغاء دورها ووضع نهاية لنفوذها؟

من ناحية أخرى، لماذا كان الثوريون «يعتقدون أن الأهداف الكبيرة تبرر أية وسائل من أي نوع كانت»، لماذا كانوا يمارسون هذه الوسائل في خدمة الغاية الثورية؟.. عندما تتخذ ظاهرة ما هذا الشكل العام (الثوريون من ناحية عامة) لا يمكن تفسيرها علمياً بالرجوع إلى انحرافات وأخطاء ذاتية، لأن تكررها في هذا الشكل، رغم التناقض الذي يلازمها بين المثال الثوري والواقع أو الممارسة، يعني أن هناك في طبيعة الوضعية الثورية، الوضعية التي تفرز الثورة وتقود إليها، ما يدفع الثوريين إلى استخدام جميع الوسائل الممكنة في خدمة الأهداف الثورية.

المفهوم القائل (والذي يرجع إلى الليبرالية وعصر التنوير) بأن حب الحرية متأصل في الإنسان وفي الطبيعة الإنسانية، وهو عندما يُحرر من وسائل وأوضاع القمع الذي تمارسه السلطات السياسية والدينية، فإنه ينتج مؤسسات حرة، ويخلق إنساناً حراً يلتزم بالحرية، أصبح مفهوماً غير مقبول ليس فقط في ضوء ما تقوله العلوم الاجتماعية الحديثة، بل في ضوء التجارب الإيديولوجية والثورية نفسها وفي طليعتها التجربة

(1) Crocker, D.: op. cit. p: 64.

الليبرالية. إننا الآن ندرك أن هذه الحرية تحتاج إلى أوضاع إيجابية ـ علاقات ومؤسسات جديدة ـ تمثل ما تعنيه حالياً عبارة الثقافة أو المركب الثقافي، كما ندرك أيضاً أن ميل الإنسان إلى «الهروب من الحرية» قد يزيد كثيراً على ميله إلى الحرية. إن التحرير الثوري من أشكال القمع والاستبداد السابقة يعني مراحل انتقالية، ولكن المراحل الانتقالية تعني جسوراً إلى أشياء مختلفة، وهي أشياء قد لا ترتبط، كما أشرنا، بعلاقة منطقية مع مثل الثورة ومقاصدها، ولهذا يحدث تناقض بين المثال والواقع، بين الغاية والوسيلة.

الضرورة الثورية، أي الضرورة التي تتفرع من نقل المثال إلى الواقع، لا تعني فقط سلطة ثورية مركزة مضطرة إلى استخدام وسائل تتناقض مع المثال، بل أيضاً أن ممارسة السلطة في ذاتها تعني وضعاً يفسد، عاجلاً أو آجلاً، كثيرين من الذين يمارسونها، مما يزيد من أبعاد التناقض بين المثال والواقع. فمن الممكن القول إن ممارسة سلطة حياة أو موت، قوية غير مقيدة دستورياً، في التعبير عن جدلية المرحلة الثورية التي تقود إلى النظام الجديد، تدفع في ذاتها إلى درجة كبيرة من الفساد بين عدد كبير من الذين يمارسونها.

كثيرون رأوا أن الثورات تخون ذاتها، لأن تركيز السلطة الذي يترتب على المرحلة الانتقالية التي يعبر عنها يغري بسوء استعمالها. إن القول المأثور لمونتسكيو، الذي حوله أكتون إلى قول شهير، وهو أن القليل من السلطة يُفسد قليلاً، والكثير منها يفسد كثيراً، يشكل ظاهرة يمكن ملاحظتها في كل عصر وحضارة. هذا دعا كثيرين من المفكرين إلى اعتبار المسألة السياسية الأساسية كمسألة كيفية تدجين الحكام وليس كيفية اختيارهم.

كانط كتب مرة: «المسيح جعل مملكة الله أقرب إلى الأرض، ولكن أسيء فهمه، وبدلاً من مملكة الله قامت مملكة الكاهن بيننا».

هذا ينطبق على كل تجربة ثورية، على كل نظام ثوري، بصرف النظر عن الفلسفة والمقاصد التي يدعو إليها أو يقترن بها. الثورة قد تحاول جاهدة حماية ذاتها من هذه النتيجة، وقد توفق إلى حد كبير في الابتعاد عنها في ممارستها لذاتها،

وخصوصاً إذا توفر لها قائد مؤسس كبير يستطيع استخدام نفوذه الهائل في ضبط السلطة وإبعادها عن هذه المزالق، ولكنها لا تستطيع حماية نفسها طويلاً، وهي تسقط عاجلاً أو آجلاً أمام هذه الضرورة، فتجد أن السلطة أصبحت غاية في ذاتها، وأنها أفرزت «طبقة جديدة» تمارسها، وبذلك خلقت تناقضاً جديداً بين مثالها وواقعها.

إن الترتيبات والمؤسسات التي تعزز في بدايتها توزيع السلطة، تنتهي في مجرى الوقت إلى أن تصبح جبارة في وجودها، ولكن من دون أن تكفّ عن المطالبة بالتقدير والولاء اللذين كانا يعودان إليها في هويتها السابقة.

أن أفلاطون تساءل لماذا لم تحقق قط جنة بسيطة كالتي يتصورها في «الجهورية»؟ . . لماذا لا تتحقق الطوباويات في الواقع؟ . . إنه يجيب بأن السبب هو الجشع والترف. فالناس لا يكتفون بحياة بسيطة، وهم اكتسابيون، طموحون، متنافسون، وحسودون، يتعبون بسرعة مما لديهم، يتشوقون لما لا يملكونه، وهم نادراً ما يرغبون في شيء إن لم يكن يخص الآخرين. بين المساوىء الأولى التي أشار إليها في حياة المدينة ـ الدولة السياسية كما هي ـ أو تكشف عن ذاتها، نجده يؤكد على جهل رجال السياسة وعجزهم، وهو نقص كان يشكل بلاءً خاصاً في الديمقراطيات. ثم نبه بشكل خاص إلى مخاطر العجز والحزبية اللذين يمثلان شرين أساسيين يجب على كل تخطيط في تحسين المدينة ـ الدولة والعمل نحو اكتماليتها أن يعالجهما ويتغلب عليهما.

كثيرون من الفلاسفة والمفكرين رأوا أن السلطة السياسية تعني في ذاتها وبطبيعتها الخداع والكذب، وأنها لا تنفتح لمبادىء جيدة فاضلة، وأن إعلانها عن قيم ومبادىء عليا يعني فقط مزاعم تستر متابعة الحكم لمصالح خاصة أو حزبية.

الفوضوية كانت ترى أن الشيطان في التاريخ هو مبدأ السلطة، وأن أشكال اللامساواة تميل عند ظهورها إلى الاستمرار، إلى خلق وإعادة خلق ذاتها مرة بعد أخرى على حساب طاقات الإنسانية جمعاء ومصالحها.

الفوضوي بيركمان، مثلاً، يكتب: «السلطة تجعل صاحبها ظالماً واعتباطياً. إنها

تجعل أيضاً الذين يخضعون لها يذعنون للظلم، مستسلمين وأذلاء. فهي تفسد من يمارسها وتحط من قيمة فريستها وكرامته».

وباكونين نبه، بالإضافة إلى ذلك، إلى علاقة السلطة بالثروة، وكتب بأن السلطة السياسية والثروة تتلازمان. فالذين يملكون السلطة يملكون وسائل تجميع الثروة، ويجب عليهم تركيز كل جهودهم على الحصول عليها، لأنهم لا يستطيعون بدونها الاحتفاظ بالسلطة. الذين يكونون أثرياء يجب أن يكونوا أقوياء لأنهم يتعرضون لخسارة ثروتهم إن كانوا لا يملكون السلطة في حمايتها. الجماهير الكادحة كانت دائماً بلا سلطة لأنها كانت ضحية الفقر، وهي كانت ضحية الفقر لأن السلطة المنظمة كانت تنقصها.

هذه الملاحظات العابرة حول بعض الجوانب التي تترتب على ممارسة السلطة تدل أن هذه الممارسة تكشف عن جدلية خاصة بها تفرض بعض النتائج التي لا يمكن تجنبها وتخلق بها تناقضاً بين المثال الذي تقول به الثورة وبين الواقع الذي يترتب عليه. جانب مهم آخر هو ما ينتج عن هذه الممارسة من «وضع» جديد يتميز بجدلية خاصة به تميز الحاكمين بنفسية خاصة، بشعور خاص بهوية جديدة تفصلهم كجماعة حاكمة عن الشعب والناس الآخرين. هذه واقعة أساسية ابتدأ المفكرون السياسيون ينبهون إليها ابتداءً من باكونين والمفكرين الفوضويين الآخرين في القرن التاسع عشر في هجومهم المركز على مبدأ دكتاتورية البروليتاريا في الماركسية، ومن دراسة روبرت ميشالز الكلاسيكية بعنوان «**الأحزاب السياسية**» في العقد الأول من القرن العشرين، إلى عشرات من الدراسات القيمة بعد ذلك، ومنها مثلاً عدة دراسات من نموذج دراسة دجيلاس «**الطبقة الجديدة**» وما قاله لينين نفسه قبل وفاته حول تطور الحزب الشيوعي الروسي كآلة مستقلة عن الإرادة الثورية الأولى، عن المثال الثوري الذي شُكل لخدمته.

ولكن أهم هذه الجوانب التي تنتج عن ممارسة السلطة الثورية قد يكون حاجة المثال، في مجرى تحققه، إلى سلطة مركزة كل التركيز يستطيع بها سحق القوى القديمة والمعارضة، واقتلاع جذور نفوذها ليس فقط سياسياً واجتماعياً بل إيديولوجياً

أيضاً. هنا يمكن القول إنه بقدر ما تزداد حدة التغيير الجذري الذي يعمل المثال على تحقيقه، وحدة المخاطر والتحديات التي تعترضه، تزداد درجة التركيز في هذه السلطة. هذا قانون كان يعيد ذاته في جميع التجارب الثورية الحديثة، وإلى درجة يمكن معها القول إن الوضع الثوري الذي تنتج عنه هذه التجارب يعني «تآمراً» على الحرية؛ فبدلاً من أن توفر هذه التجارب أرضية للحرية ينشأ تناقض بين الحرية وسلامة الثورة. ولكن هذا لا يشكل، أو لا يجب أن يشكل حجة للتنكر للثورة، لأنه يمثل، كما أشرنا، قانوناً عاماً يُعيد ذاته في جميع التجارب الثورية. إن المرحلة الانتقالية التي تعبر عنها الثورة في مجرى تحقيقها لنظام جديد، تفرض التضحية بنوع معين من الحرية كثمن لهذه الثورة التي تعني إلغاء نظام قديم يمارس كل أنواع القمع والمظالم، ويقاوم حركة التاريخ. ثمن هذا الإلغاء هو تجميد أشكال معينة من الحرية أثناء هذه المرحلة الانتقالية.

لهذا، فإن جدلية الثورة نفسها تلغي الحاجة إلى العنف الثوري عندما تُنشىء المؤسسات الجيدة، وتتجاوز المرحلة الانتقالية في استقرار قواعدها، وتأتي الأجيال الجديدة التي لم تكن جزءاً من هذه المرحلة أو من النضال الثوري الذي كسب معركتها.

العنف الثوري يفرض ذاته ولا شك، لأن الثورة تعني صراعاً بين جماعات أو طبقات مختلفة حول قضايا أساسية ترتبط بطبيعة الدولة والنظام الاقتصادي الاجتماعي، أو حتى بطبيعة الإنسان والمجتمع والتاريخ. وصراع من هذا النوع يفترض، مع الأسف، أشكالاً حادة من العنف الجماعي. ولكن المثال الثوري أو بالأحرى القيادات التي تعبر عنه في إقامة النظام الجديد، تستطيع أن تعمل، أو بالأحرى يجب أن تعمل بطريقة تحول دون تحوّل العنف إلى هدف نتيجة جدلية خاصة به. فعلى هذه القيادات أن تحاول ما استطاعت أن تكبح هذه الجدلية، وهي تستطيع ذلك عندما تعي تماماً جدلية المرحلة الانتقالية التي تدفع إليه، وعندما لا تمارس كل العنف الذي تستطيعه عن طريق ممارسة السلطة.

بما أن العنف يميل إلى توليد العنف، فإن القيادة الثورية يجب أن تحاول ما

أمكنها، في أوضاع تختارها ـ أي أوضاع لا تتصل بالقضايا الأساسية التي يدور عليها المثال الثوري وتفترض بالتالي العنف الجماعي كأداة في حلها ـ أن تحد من استخدامها للعنف «وتؤنسنه» بقدر ما على الأقل. ليس هناك أي سبب يمنع المثال الثوري أو القيادة الثورية من وضع حدود إنسانية محدودة لهذا العنف، حدود يجب ألا يتجاوزها خارج النزاع حول القضايا الأساسية. إن دور العنف الثوري هو تمهيد الطريق أمام النظام الجديد بإزالة العقبات الأساسية التي تعترض سير الثورة. ممارسة المثال الثوري يجب أن تدرك تماماً أن القول بشرعية العنف لا يعني أن العنف يجد تبريراً له في جميع المستويات، وأن نجاح العنف الثوري يعني قيام نقيضه، أي مجتمع لا يحتاج إلى العنف[1].

(1) كنت أريد متابعة هذا الموضوع، موضوع السلطة الثورية وما يترتب عليها من نتائج تفرضها جدلية التفاعل بينها وبين المرحلة الانتقالية التي تعبر عنها، ولكنني رأيت أن ذلك يخرج هذه الدراسة بعيداً عن نطاقها الخاص لأنه يتطلب مجالاً لا تسمح به حدودها. ولكن الموضوع مهم جداً لأن أهم سبب كان يدعو إلى التنكر للمثال الثوري بين الذين كانوا يلتزمون به ويناصرونه، كان السلطة الثورية التي كانت تتناقض مع قيمه، وخصوصاً الحرية والديمقراطية.

لهذا أعود إلى هذا الموضوع في دراسة مستقلة، هي قيد الإعداد حالياً ستصدر العام القادم عن «المجلس القومي للثقافة العربية» بعنوان: «السلطة الثورية بين المثال والواقع».



(3)

المثال الثوري والوضع الإنساني



لقد أشرنا فيما تقدم إلى الأسباب أو التناقضات التي يواجهها المثال الثوري في سياق تحققه وممارسته لذاته، وكيف أن هذه التناقضات تغذي التناقض الدائم بينه وبين الواقع الذي يترتب عليه. هنا سنشير إلى تناقض يمثل التناقض الأساسي بين مجموعة هذه التناقضات، وهو التناقض بين الوضع الإنساني وبين أي تطابق عام أو متكامل بين المثال ـ أي مثال ثوري ـ وبين الواقع الذي يصوغه في مجرى تحققه.

ما قلناه سابقاً حول مقياس الحكم على علاقة المثال الثوري بالواقع الذي ينتج عنه، ومن ثمّ حول ضرورة المثال لاستمرار الثورة، احتمال الثورة، واستمرار التاريخ نفسه كتاريخ، أي كصيرورة تجد معناها في منعطفات أو قفزات جذرية تنقل التاريخ (أو الإنسان) إلى صعيد جديد بعد أن يكون الصعيد السابق قد استنزف ذاته، يشير ضمنياً على الأقل إلى أن المثال ضرورة متأصلة في الوضع الإنساني نفسه. لهذا كان من الضروري في تكامل البحث الإشارة إلى جدلية هذا الوضع التي تفرز هذه الضرورة[1].

(1) في القسم الأخير من كتاب «**الإيديولوجية الانقلابية**». وعنوانه «المضمون الثوري في الإيديولوجية الانقلابية، وفي كتاب «**من الحقيقة الإنسانية إلى الحقيقة الانقلابية**» عالجت هذا الموضوع بكثير من الإسهاب وبشكل متكامل الجوانب إلى حد كبير. ولهذا فإن القارىء الذي يرغب في التعمق في الموضوع يستطيع الرجوع إلى هذين الكتابين.

في مكان سابق أشرنا إلى ثنائية بين ذات حقيقية عليا وذات أخرى أمبيريقية سفلى كتقليد ليس فقط في الإيديولوجيات الميتافيزيقية والعلمانية بل في الفلسفة أيضاً. هنا أرجع مرة أخرى إلى هذا التقليد ولكن من زاوية أخرى بغية التدليل الإضافي بأن المثال الذي يتطابق مع الواقع ليس مثالاً، أو يخسر دوره كمثال إن افترضنا جدلاً إمكان هذا التطابق.

الإنسان لا يملك طبيعة ثابتة. إنه كائن له تاريخ فقط وطبيعته مرنة جداً، وهي مرونة تكشف عن ذاتها في التاريخ. لهذا، فإن القول بتطابق تطلعاته ومثله مع واقعه يعني رفضاً لإنسانيته. فالإدراك لا يعكس العالم فقط بل يخلقه، وهذا يعني أن الإدراك يفرز باستمرار تناقضاً بين الإنسان والواقع. لهذا، فإن الإنسان يصبح حراً حقاً فقط عندما يتحرك بما هو إنساني فيه، نحو أو في عمل خلاّق يتجاوز ويتغلب به على الحدود الاجتماعية التاريخية التي تُحيط به، ويغني به إنسانيته ويوسع عالمها. هذا هو دور المثال الثوري في طوره الديناميكي.

الإنسان يمثل، على عكس الحيوانات المتكيفة تماماً تقريباً مع وسطها، إمكانات غير محدودة تعبر عن ذاتها بطرق مختلفة وأشكال جديدة، ولكن في أوضاع تاريخية تحددها. إن نطاق هذه الإمكانات التي تكون محدودة بهذه الأوضاع (وطبعاً بإمكانات الأفراد) كان دائماً يتمزق بظهور المثال الثوري الذي يحدد منعطفاً تاريخياً كبيراً، ويدفع الناس إلى عالم جديد يتجاوزون به كفاءاتهم السابقة والأوضاع المعطاة التي تعمل فيها. هذا لا يعني فقط أشكال سلوك ومؤسسات جديدة، بل تطلعات ومقاصد وإمكانات إنسانية جديدة.

بما أن الطبيعة الإنسانية طبيعة غير ثابتة (أي دون «جوهر» ثابت)، بل مرنة ومنفتحة، فإنها تتطور وتتحدد بطرق مختلفة لا تُحصى في تفاعلها مع الأوضاع الخارجية التي تحيط بها، سواء كانت طبيعية أو اجتماعية تاريخية. إن تاريخها يدلّ على تطور وعيها لذاتها ووسطها، وبالتالي قدرتها المتزايدة على أن تضبط ذاتها ومحيطها. وتوسع نطاق وإمكانات وعيها واستقلالها. الإنسان هو الكائن الوحيد الذي لا ينشغل فقط ببقائه وزيادة عدده، بل يحل محل ذلك مشروعاً جديداً يتمحور عليه،

وهو خلق وسط جديد جميل، وسط غني متعدد الجوانب، يزداد تعقداً وتنوعاً في إمكاناته وحاجاته. هذا الخلق الذاتي المستمر هو ما يميز الإنسان، وهو ما يمثل الكبرياء الإنساني. هذا التطور المتعدد الجوانب الذي يتجاوز ذاته باستمرار عن طريق العقل النقدي المنظم، وعن طريق المثال الثوري الذي يكشف عن طاقات الإنسان ويحفزها، ويدفع بها إلى مستويات تاريخية جديدة، هذا الخلق المستمر الذي يصوغ حركة الواقع الاجتماعي التاريخي في تصورات إيديولوجية جديدة، هو ما يصنع الإنسان ويميزه عن عوالم الحيوانات والنبات والحشرات. هذه التصورات «المثالية» المتفاعلة مع الوسط الخارجي المتحول هي إذن التي تشكل «هدف» التاريخ، لأن الكائنات الإنسانية التي تمثل المستوى الأعلى في سلسلة الكينونة، كما يقول بعض الفلاسفة، هي «هدف» التاريخ. فأن يكون الإنسان حقاً إنساناً يعني ليس فقط إنسان تصورات مثالية، بل إنسان تصورات مثالية تتجاوز ذاتها.

تطابق المثال مع الواقع يعني إلغاء إنسانية الإنسان نفسها، الإنسانية التي تعني أولاً وقبل كل شيء تجاوز الإنسان لذاته في تصورات مثالية، أو مستقبلية يلغي فيها واقعاً قائماً ترفضه هذه الإنسانية.

ماركس، مثلاً، يكتب في تحديد هدف الثورة الشيوعية بأن هذا «الهدف هو استرجاع الجوهر الإنساني من قبل الكائنات الإنسانية ولأجلها.. رجوع الناس إلى ذاتهم ككائنات اجتماعية.. الحل الحقيقي للصراع بين الوجود والجوهر، بين التموضع والتوكيد الذاتي، بين الحرية والضرورة، بين الفرد والنوع»[1].

ولكن إن حدث هذا، إن كان من الممكن إلغاء هذه التناقضات التي يتحدث عنها ماركس بشكل نهائي، فماذا يمكن للإنسان أن يصنع؟.. ما الذي يبقى عليه صنعه؟.. لا شيء تقريباً. فالوجود الذي ينتج عن إلغاء تناقضات كهذه هو الوجود الذي يصدق على الحيوانات، لأننا هنا فقط نواجه وجوداً تتطابق فيه كينونة الكائن الحي مع نشاطه، ويزول فيه الصراع بين الجوهر والوجود، بين التموضع وتوكيد الذات، بين الحرية والضرورة، بين الفرد والنوع.

---

(1) Karl Marx: Economic and Philosophic Manuscripts, New World Paperbacks, 1969, p: 136.

الثورة قد تنجح ضد تناقضات تاريخية معينة ترتبط بنظام أو مرحلة معينة، ولكنها لا تستطيع إزالة جميع أشكال وجودها، كما تدل على ذلك جميع التجارب الثورية ومنها التجربة الشيوعية الكبرى. الثورات تنجح غالباً في إزالة أشكال تاريخية معينة لهذه التناقضات، في تغيير العلاقات الأساسية التي تنظمها، في تعديل أو القضاء على أثرها السلبي على الطاقات الإنسانية في وضع تاريخي معين، ولكنها لا تستطيع إزالة هذا الأثر تماماً وكلياً.

الإيمان بمجتمع متكامل يتطابق فيه المثال مع الواقع الذي يترتب عليه يعني أو على الأقل يوحي بقناعتنا بأنه من الممكن تحقيق طمأنينة كلية ونهائية في وجود يتشكل، في الواقع، من سلسلة متعاقبة من الأزمات ومن تناقضات أساسية لا يمكن أن نجد حلاً كلياً ونهائياً لها. هذا التطلع إلى هذا النوع من الطمأنينة يعني استرجاع الجنة المفقودة، وهو في الواقع يجد حوافزه في هذه الأزمات والتناقضات المتأصلة في وضعنا الإنساني والتاريخي. لو كان من الممكن تحقيق ذلك لوجد الإنسان آنذاك أن طموحه الأول هو الخروج منها.

الإنسان يتطلع بحماس كبير للبناء، ولكنه أيضاً كائن يشعر بخوف رهيب من بلوغ هدفه، لأن بناءً نهائياً أو كمالاً كهذا يعني الموت. «جوهر» الإنسان لا يكمن في تحقيق أهداف محدودة أو محددة، بل هو في استمرار سيرورة (process) غير منقطعة. لهذا، فإن كل مجتمع «ألفي»، أي مجتمع نهائي متكامل يُنهي كل أشكال التذمر والشكوى، أو يحقق السعادة «الكاملة» يكون في النهاية مجتمعاً بغيضاً بالنسبة للإنسان، أو كما يكتب دوستويفسكي، مجتمعاً يثير بغضاءه ونقمته أكثر من أكثر المجتمعات فقراً وحقارة عبر التاريخ[1]. لهذا كتب دوستويفسكي، في «مذكرات كاتب»، بأن «السعادة ليست في السعادة بل في السعي وراء السعادة».

قصة آدم وحواء تعبر تماماً عن هذا التطلع الإنساني في وضع الإنسان كإنسان. هذه القصة كانت تعيد ذاتها في قصص أخرى عديدة تتخذ أشكالاً متعددة، من

(1) Dostoyvski, F.: Letters From The Under World, 1864, Tr. C. G. Hogarth, Deut and Son, 1864, pp: 31-42.

أسطورة بيروميثيوس إلى قصة فاوست. قصة فرانكشتين، مثلاً، لماري شيلي ترتبط بهذا النوع من القصص. فرانكشتين يغامر كغيره، في هذه القصص السابقة، أي بروحه ويتعرض للعقاب الأبدي نتيجة هاجس استحوذ عليه وهو السعي وراء معرفة خطيرة ومحرّمة.

عندما نقرر موضوعياً، وفي ضوء التاريخ، أن الطبيعة الإنسانية ليست جوهراً ثابتاً، بل مجموعة من الإمكانات المرنة المنفتحة، المتعددة الجوانب، والمتغيرة، في تفاعل دائم مع الوسط الخارجي، وعندما نقرر أن التاريخ حركة تعبر عن هذه الخاصية التي تميز الإنسان، فإن الاستنتاج الذي يفرض نفسه هو أن الإنسان يجد ذاته ويعبر عنها في تصورات إيديولوجية جديدة، في مُثل ثورية تجسد ذلك. إنه كائن لا يستطيع تجنب هذه المثل والتصورات المتجاوزة لذاتها ـ والتي يتجاوز بها هو الآخر ذاته ـ والتي تنتج عن تفاعل مستمر بين إمكاناته والوسط الخارجي، لأن تجنب ذلك يعني تجنباً لإنسانيته ذاتها.

المثال الثوري هو مفهوم معياري حول النشاط الإنساني الأمثل والأفضل وليس مفهوماً وصفياً (البعض يقولون العقل النقدي، النظرية النقدية الممارسة «Prakis»). إنه يشير إلى نشاط إنساني جيد، ممتاز أو أمثل، ويفترض هذا فيه لأنه يحقق في الممارسة أحسن استعدادات الإنسان الفعلية والكامنة فيه كإمكانية. لهذا، فإن تفسير المثال والدفاع عنه كمضمون للحياة الفاضلة (أو كمضمون إنساني) يعنيان تحديداً وتفسيراً وتعبيراً ودفاعاً عن بعض الاستعدادات الإنسانية كاستعدادات مُثلى. هذه الاستعدادات هي ما يمكن تحديده بالقصدية الإنسانية، والقدرة الخلاقة، والإدارة الحرة، والعقلانية، والعقل النقدي، والروح الاجتماعي، والتجاوز الذاتي، الخ... النشاط الإنساني الذي يمثل الأصالة الإنسانية في الإنسان هو بالتالي نشاط يعبر عن هذه الاستعدادات ويصوغها بصور واضحة. وبما أن المثال الثوري يعبر في طبيعته ذاتها، في جدليته كمثال، عن هذه الاستعدادات، ويصوغها بصور واضحة، فإنه يُصبح أعلى مستوى إنساني يمكن لإنسان بلوغه. المثال الثوري يمثل إذن النشاط الإنساني الأمثل، النشاط الذي يحقق فيه الإنسان أفضل إمكانات كينونته، وبالتالي يمكن حتى القول بأن

العمل للمثال يشكل، من هذه الزاوية، غاية في ذاتها، غاية تفرض ذاتها حتى وإن كانت عاجزة عن تحريك الواقع معها.

التحول عن هذا النشاط الذي يتجاوز فيه الإنسان ذاته في مثال ما، يعني تحول الإنسان عن ذاته، أو الانشغال بنشاط بعيد عن أصالة إنسانيته، لأنه يقتصر آنذاك على أدنى صعيد من إمكاناته وطاقاته. لهذا يمكن القول إن الاغتراب يعني، من هذه الزاوية، سيادة قوى خارجية على نشاط الإنسان، وتحويل هذا النشاط إلى روتين، إلى أعمال دون وعي يضبطها أي تصور مستقبلي، إلى سلوك دون قصدية يتجاوز بها الحاضر ويحدده من زاوية المستقبل.

إن السلوك الذي يصدر عن المثال الثوري ـ أي مثال ـ يكون قصدياً وواعياً. من الممكن، مثلاً، الاعتراف لعلم النفس السلوكي بالأهمية العلمية في دراسة أشكال السلوك الصريح (overt) لأن الكائنات الإنسانية هي ما تصنعه، ولأن ما تصنعه يعود إلى حوافز خارجية من الوسط الذي تعيش فيه، وهو بالتالي يختلف عما تعتقد تلك الكائنات أنها تصنعه. ولكن السلوكية تهمل الاعتراف بأن أحد أسباب أهمية السلوك الصريح هو أنه يوفر دليلاً على عناصر ذاتية باطنية أو عقلية ـ كالاستعدادات النفسية والأخلاقية، والمعتقدات، والتطلعات، والطموحات والرغبات، وبما أن السلوكية تنكر الأسباب العقلية، فإنها عاجزة عن التمييز بين السلوك القصدي، من ناحية، وبين السلوك الغريزي، العادي، العرضي. هذا الأخير يعود، هو الآخر، وبقدر ما، إلى عناصر ذاتية.

الإنسان يمثل مخزوناً من الإمكانات التي لا تستنزف ذاتها، والمثال الثوري الذي يعبر عن إنسانيته يفتح باستمرار آفاقاً وعوالم جديدة، ويكشف بذلك عن إمكانات جديدة. إن دائرة الإمكانات المحدودة بالأوضاع الاجتماعية التاريخية، وبكفاءات الأفراد في لحظة تاريخية معينة، كانت دائماً تتحول عن المثال الثوري الذي يرتبط به الإنسان في حركة تجاوز ذاتي نحو عالم ونظام آخر يتجاوز به الأوضاع المعطاة.

إن حياة الإنسان التي تبدو كأنها في سباق نحو الموت تكون حياة دمار وخراب لولا قدرة الإنسان على اعتراضها وخلق شيء جديد بالمثال الثوري الذي يعبر عنها، والذي يذكرنا دائماً بأن الإنسان لا يولد كي يموت، لا يوجد كي يخدم الموت أو البؤس الذي يقترن بالحياة: فهذه الحياة ليست كما تبدو لنا حركة في خدمة الموت والبؤس بل لتجاوزهما. الإنسان لا يولد كي يموت، ولكن كي يخلق بدايات جديدة بين الولادة والموت. الإنسان محتوم عليه بإنسانيته ذاتها أن يخلق باستمرار هذه البدايات.

هذه الأنتروبولوجيا الفلسفية التي نعبر عن بعض جوانبها هنا تنطوي، كما يتضح من الملاحظات السابقة، على عناصر وصفية تُشير إلى «ما هو عليه» الإنسان، وعناصر معيارية تشير إلى «ما يجب أن يكون عليه»[1]. كي ندرك طبيعة المثال الثوري ـ أي مثال ـ يجب أن ندرك ما هو عليه الإنسان وما يجب أن يكون عليه. ولكن كيف يمكن الانتقال من الحالة الأولى إلى الحالة الثانية؟.. العلاقة التي تربط بين الإثنين تتمثل في مفهوم «الإمكانات» الإنسانية التي تتفرع مباشرة من إنسانية الإنسان، وفي طليعتها إمكان التجاوز الذاتي. «ما هو عليه» الإنسان لا يستنزف هذه الإمكانات، و«ما يجب» أن يكون عليه يمثل بعداً إنسانياً يفرض ذاته، لأنه هو الذي يعبر عن هذه الإمكانات. هذه الأخيرة تعني أيضاً استعدادات متناقضة تتطور وتنمو، تُكتب وتُجمد، تُعدل وتُوسع بأشكال مختلفة وفق الأوضاع الاجتماعية التاريخية التي تتفاعل معها. هذا يعني، بكلمة أخرى، أن الطبيعة الإنسانية (إنسانية الإنسان) تعني أولاً أن هذه الطبيعة أو الإنسانية هي أكثر من السلوك الحالي أو الأمبيريقي الذي يمثلها في لحظة تاريخية معينة، وأن أهم ما يميزها هو القدرة على التجاوز الذاتي، وأن الإمكانات التي تنطوي عليها متناقضة ومتنوعة تاريخياً.

لا يمكن لإنسان أو لمجتمع تجنب تناقضات هذا الوضع الإنساني التاريخي، أو الهرب من الشرور والأضرار التي تترتب على الحياة الاجتماعية السياسية. إن فضيلة

---

(1) راجع بشكل خاص فصل «أنا انقلابي فإذن أنا موجود» في كتاب «الإيديولوجية الانقلابية» الذي أشرنا إليه.

أو عظمة الإنسان تعني النضال غير المحدود، اللانهائي في سبيل الخلاص، وليس في تحقيق هذا الخلاص. تعاقب الأجوبة عبر التاريخ عن هذه التناقضات والتساؤلات الأساسية التي يكشف عنها الوضع الإنساني، والتي لا تزال كما كانت، بلا حل أو إجابات نهائية، يعني أن هذه التناقضات والتساؤلات متأصلة في هذا الوضع نفسه. لهذا، فإن كل مثال ثوري كبير يعني، مهما كان عقلانياً، ومهما كانت علاقته وثيقة بحركة الواقع وإمكاناته، جانباً «طوباوياً»، أي جانباً يمتنع عن التطبيق. كلمة «طوبى» تعني أصلاً «ليس في أي مكان». تطبيق المثال يجعله في مكان معين محدود، أسير جزء من المكان، وهذا يقضي عليه.

لهذا، كان كل شعر، كل نثر، كل فكر، كل أدب كبير يمثل حالة عليا يدعونا إلى التطلع إليها والصبو نحوها، جهداً أو صراعاً نحو مثال ما، وليس حالة اكتفاء بحالة ما. «كل ملحمة وقصيدة دراماتيكية تقود أبطالها» كما يكتب شوبنهور، «عبر ألف خطر وصعوبة نحو الهدف. ولكن ما إن يصل هؤلاء إلى هذا الهدف حتى يسدل الستار عليهم، لأنه يتبين آنذاك أن ليس هناك من شيء آخر تصنعه سوى التدليل بأن الهدف المضيء الذي كان يتوقع البطل أن يجد فيه السعادة كان خيبة تنتظره، وأن بلوغه له لم يكن يعني أنه أصبح أحسن مما كان عليه»[1].

هذا يعني بدوره أن كل نظرية أو فلسفة اجتماعية يجب أن تنطلق، كما تنطلق الأنتروبولوجيا الفلسفية، من تمييز أساسي بين الواقعية والإمكانية (actuality and potientiality) في الإنسان، وأن المنظِّر الاجتماعي يجب أن يكشف ما يمكن لمجتمع أن يكون عليه، وأن ما يحوله أو يحول الكائنات الإنسانية إلى ما هم عليه، أي وجودهم أو سلوكهم الحالي. فعلى الرغم من أن هذا الوجود أو السلوك يوفر لنا الكثير من المعرفة حول الإنسان، فإن الإنسان يتميز بعالم ذاتي كما يتميز بعالم سلوك خارجي. هذا الجانب الذاتي لا يمثل فقط المعتقدات والرغبات والميول الحالية، بل أيضاً إمكانات وطاقات واستعدادات مختلفة. الاقتصار، في تفسير السلوك الإنساني، على الأوضاع والحوافز الخارجية يعني تجاهل إسهام الإنسان في عمل معين، أو

(1) Durant, W.: op. cit. p: 246.

إمكاناته على العمل بشكل مختلف في الأوضاع نفسها أو في غيرها.

ما يجب تقديره أكثر من أي شيء آخر، في ضوء هذه الأنتروبولوجيا الفلسفية التي أشرنا إليها، هو إذن عملية (process) التحول، النمو أو التطور، فنحول هذا المفهوم المحدد والنسبي، وليس أي خير أو مثال مطلق، إلى مقياس أخلاقي، إلى مقياس نحكم ونقيس به المثال الثوري. هدف الحياة ليس تحقيق كمال مطلق، بل هو في عملية مستمرة نحو الكمال، نحو تطوير أنفسنا وتهذيبها. «الرجل السيئ»، كما يكتب الفيلسوف جون ديوي، «هو الرجل الذي يتحول ـ بصرف النظر عما كان عليه من أخلاق رفيعة إلى الفساد والتلف وخسارة ما كان عليه من خير. الرجل الفاضل هو الذي يتجه ـ بصرف النظر عما كان عليه من انحطاط أخلاقي ـ نحو مستوى أخلاقي أعلى. مفهوم كهذا، يجعل الإنسان قاسياً في الحكم على نفسه، وإنسانياً في الحكم على الآخرين»[1].

إن التوكيد على هذا المبدأ، مبدأ عمليه (process) التحول والنمو، يشكل إحدى السمات الأساسية الأولى للعقل الحديث، وهي سمة تنسجم مع الأنتروبولوجيا الفلسفية التي ننطلق منها هنا. حتى وإن افترضنا جدلاً إمكان تحقيق المثال الثوري (المثال الشيوعي مثلاً) تحقيقاً يتطابق فيه مع الواقع، فإننا نواجه آنذاك إما حاجات ورغبات جديدة تفرزها تناقضات جديدة، وإما حالة ضجر من هذا التطابق، وهذا يدفع بدوره إلى تجاوز الواقع الذي يتحقق. لهذا يمكن القول إن الحياة حركة أو جهد يتأرجح باستمرار بين مثال أو رغبات غير متحققة، وبين ضجر يترتب على مثال أو رغبات تتحقق.

هذا الجانب من الوضع الإنساني دفع كثيرين إلى نظرة تشاؤمية أمام الحياة والتاريخ ـ ابتداءً من الفكر اليوناني القديم إلى القرن العشرين. بعض هؤلاء رأوا في صورة جهنم رمزاً لما اعتبروه «آلاماً» متأصلة في الوضع الإنساني، أي «الآلام» التي تترتب على تمزق الإنسان المستمر بين واقع يحياه ورغبات يتطلع إليها. أما الجنة

---

(1) Dewey, John: Reconstruction In Philosophy.

فكانت رمزاً لراحة، لحل يتوق إليه الإنسان هروباً من هذا التمزق، ولكنه حلٌّ يفرز الضجر وليس الاكتفاء الذاتي. هنا يمكن القول، في الواقع، إنه كان يجب كي تتكامل الصورة في ضوء هذا المفهوم أن نعد الأديان ـ التي وعدت بجنة وتوعدت بجهنم ـ بحركة انتقال دائمة بين جهنم والجنة. فعندما يضجر الإنسان من الجنة التي تعني تطابقاً تاماً بين الرغبات والواقع، يُنقل إلى جهنم حيث يواجه آلام التناقض بين ما يحياه وبين ما يرغب فيه، فيكتشف آنذاك جمال ذلك التطابق، ثم يُنقل إليه إلى أن يتبرم به، فيُرسل من جديد إلى جهنم، وهكذا دواليك!

الوضع الإنساني لا يمثل الواحدة أو الأخرى، بل حركة (process) بين الطرفين. إنه وضع يجد طبيعته ومعناه في أن يكون متأرجحاً بينهما.

شوبنهور كان، على الأرجح، من أعطى الصورة الأكثر تكاملاً عن هذه النظرة التشاؤمية في العصر الحديث. إنه يكتب: «أين أخذ دانتي المواد التي احتاجها لجهنمه إن لم يكن من العالم الذي نحياه؟. . إنها مواد كوّن منها جهنماً متكاملة. ولكنه عندما حاول وصف مسرّات الجنة، واجه صعوبة كبيرة، ولم يستطع أن يحقق لها ما حققه من وصف دقيق متكامل لجهنم، لأنها لا تجد، على عكس هذه الأخيرة، ما يمثلها في هذا العالم ـ هذا العالم الذي يبخل عليها جداً جداً بمواد معادلة مماثلة. . . وبعد أن حول الإنسان جميع الآلام وأشكال العذاب إلى تصور حول جهنم لا يبقى شيء يمكن للجنة تقديمه سوى الضجر».

شوبنهور يرى أن العالم هو عالم عذاب، وذلك لأنه يعني دائماً الحاجة و«ما يتطلع إليه هو دائماً أكبر مما يحققه. فهناك مقابل كل رغبة نحققها عشر رغبات تمتنع علينا. الرغبة لانهائية، ولكن التحقيق محدود ـ إنه كالصدقة التي نرمي بها إلى متسول، والتي تحفظ بقاءه اليوم كي يمتد بؤسه إلى الغد. . . طالما أن الرغبات تسود وعينا. . طالما أننا نخضع للرغبات، فإننا لا نستطيع أبداً أن نحقق سعادة أو طمأنينة ثابتة». إن التحقيق لا يكون مُرضٍ، أبداً، وليس هناك من شيء يقضي على المثال أكثر من تحقيقه. «إن الشعور الذي يتحقق يقود غالباً إلى التعاسة بدلاً من السعادة. كل فرد يحمل في ذاته تناقضاً مشوشاً. فالرغبة التي تتحقق تفرز رغبة أخرى، وهكذا إلى

ما لا نهاية له»[1]. هذه الجدلية بين الرغبات وتحققها كانت ظاهرة ينبه إليها ويعترف بها الفكر الفلسفي والاجتماعي باستمرار.

ولكن هنا تجدر الإشارة إلى أن التناقض يمكن أن يدعو أيضاً، وعلى أرضية أقوى، إلى نظرة تفاؤلية بدلاً من تلك النظرة التشاؤمية التي لازمت الكثيرين من الفلاسفة ابتداءً من الكلبيين والرواقيين. هؤلاء تجاهلوا الجانب الآخر وهو أنه من الأحسن للإنسان أن يناضل ويموت في سبيل مقاصد لا تتحقق، ورغبات لا يمكن استنزافها، لأن إنسانيته تجد نفسها في هذا النضال، في هذا التجاوز الذاتي المستمر، وأن الإنسان يخسر هذه الإنسانية عندما يخسر هذا التطلع إلى تجاوز ذاته، لأن عالم النبات والحيوان هو العالم الذي لا يعرف هذا التجاوز.

إن الإنسان يجد أو بالأحرى قد يجد سعادته وليس فقط إنسانيته في هذا التجاوز الذاتي، في عملية تحقيق ما يتطلع إليه وليس في تحقيق أو امتلاك ما كان يتطلع إليه. الإنسان لا يسعى، في الواقع، وراء «سعادة» يحققها، بل وراء حياة يستطيع بها ممارسة إمكاناته كإنسان، فيجد في هذه الممارسة نفسها أشكال «سعادة» ممكنة. ليس هناك من تعاسة أسوأ من تعاسة إنسان لا يستطيع التعبير عن إمكاناته كإنسان ويعي حالته هذه. إننا نحتاج إلى ما يقاومنا ويعترضنا كي نستطيع الارتفاع، تماماً كالطير أو الطائرة. إننا نحتاج إلى تحديات، إلى موانع وعثرات تعترض سبيلنا، وحتى إلى الألم الذي يترتب على ذلك، كي نكشف عن إنسانيتنا، ونشحذ هذه الإنسانية. قد يكون ذلك «مأساة» للبعض، ولكنه قد يكون أيضاً «سعادة» لآخرين. حياة من دون مأساة، من دون تجربة المأساة، تكون، أو على الأقل قد تكون، حياة غير لائقة بالإنسان، بَلْه غير مرضية له.

النظرة التشاؤمية التي تنتج عن هذا التناقض تتجاهل هذا الجانب، وهو الابتهاج الذي يملأ النفس مع اتساع المقاصد والتطلعات الإنسانية وتعاقبها. الإنسان النامي والمتطور يجد في بهجة هذه المقاصد والتطلعات التي يسعى وراءها دائماً، وينتقل باستمرار مما يحققه منها إلى أخرى لم تتحقق له، ما يعوض كثيراً كثيراً من الألم أو

---

(1) Durant, W.: op. cit. pp: 244-246.

الخيبة التي ترافق ذلك. إن فولتير فضل بحق حكمة البراهماني التعيسة على جهل المرأة القروية السعيد. تحقيق جميع رغباتنا أو مقاصدنا يعني حالة ركود لا تُطاق، وشعوراً أقرب إلى الموت منه إلى الحياة. فبقدر ما يزيد نجاحنا في تحقيق تطلعاتنا يزيد ضجرنا. هذا ما يحدث عندما نرفض أو نتشاءم من التناقض في علاقة المثال بالواقع.

من هذه الزاوية تصبح أسطورة سيزيف مدعاة للتفاؤل، تعطي مثلاً بارزاً عن ضرورة التناقض بين المثال والواقع، وتمثل الوضع الإنساني على حقيقته. سيزيف يجب أن لا يصل إلى قمة الجبل بالصخرة التي يحملها، أو لا يستطيع أن ينقل هذه الصخرة إلى هذه القمة ويتركها فيها. فهو كلما حاول ذلك وأشرف على الوصول إلى هذه القمة، تفلت الصخرة من قبضته وتتدحرج إلى أسفل الجبل، فيضطر إلى أن يترك قمة الجبل ويرجع إلى أسفله كي يعاود المحاولة ويحمل الصخرة مرة أخرى إلى قمة الجبل، ولكن كي تتدحرج ثانية عندما يقارب هذه القمة. وهكذا دواليك!.

هذه الأسطورة كانت حتى الآن تمثل عادة «مأساة» الإنسان وتعكس النظرة التشاؤمية، ولكنها تمثل، في الواقع، حقيقة وضعه ومعناه. هؤلاء الذين يرون فيها الجانب السلبي فقط يجب أن يتساءلوا: لكن ماذا يصنع سيزيف في قمة الجبل وقد وصل إليها واستقر فيها نهائياً؟..

هنا نجد أيضاً مغزى أسطورة بروميثيوس، وأسطورة تفاحة آدم وحواء. بروميثيوس يتمرد على الآلهة ويسرق سر الحضارة منها. الآلهة تشده إلى صخرة وتُرسل له النسور في الليل كي تأكل كبده، ولكنها تعالجه في النهار إلى أن يندمل هذا الكبد، ثم تعود فترسل له هذه النسور ثانية كي تأكل هذه الكبد، ثم تعالجها مرة أخرى، وهكذا دواليك!.. ولكن من دون أن تنجح في أن تفرض على بروميثيوس الرضوخ لها.

هذا الأخير وجد خلاصه على يد أحد الآلهة، شارون، الذي كان عليه، كي يخلصه، أن يتنازل عن ألوهيته وأن يتخذ إنسانية الإنسان. إنه صنع ذلك لأنه فضل الأخيرة التي تعني قدرة الإنسان على التمرد، وبالتالي على التحول والتجاوز الذاتي،

على ألوهيته السابقة التي تعني طبيعة ثابتة نهائية خالدة لا تعرف الحرية أو المسؤولية. إن بروميثيوس وجد، بكلمة أخرى، إنسانيته في الخروج من حالة موجودة تعود عليها نحو حالة أخرى غير موجودة إزاء الوصول إليها كمتمرد.

آدم وحواء كانا ينعمان بطمأنينة تامة، بسعادة كاملة، لا ينقصهما شيء، ولكن كان عليهما كي يستمرا في تلك الحالة أن يتجنبا أكل ثمار شجرة التفاح، شجرة المعرفة. آدم وحواء تمردا على إرادة الله فأكلا التفاحة.. فبدأ التاريخ بهذا التمرد، كما بدأت الحضارة سابقاً بتمرد بروميثيوس.

هنا، في أساطير كهذه، نجد أن إنسانية الإنسان، أن تاريخ هذه الإنسانية يبدأ بعمل تمرد على الآلهة التي تمثل حالة ثابتة متكاملة مطلقة، وأن الإنسان يجد ذاته ليس في حالة كهذه بل في أعمال تتجاوزها، في تناقض دائم بين ما يتطلع إليه وبين الواقع الذي ينطلق منه أو الذي يصل إليه.

إن تاريخ العالم كما يكتب هيجل ليس مسرحاً للسعادة، ومراحل السعادة تمثل صفحات جوفاء لأنها مراحل انسجام. هذا مضمون بليد لا يستحقه الإنسان. التاريخ يُصنع فقط في المراحل التي يحدث فيها، في مجراها، حل لتناقضات الواقع. وأسبينوزا ـ الذي وصفه فلاسفة ومؤرخون عديدون بأنه أعطانا المذهب الأخلاقي الذي يمثل الإنجاز الأعلى للفكر الحديث ـ يبدأ باعتبار السعادة كهدف للسلوك، ويحددها ببساطة كوجود اللذة وغياب الألم. ولكن اللذة والألم أمور نسبية وليس مطلقة. فهما يمثلان حالة انتقالية وليس حالة ثابتة. فاللذة هي انتقال الإنسان من حالة أقل كمالاً إلى حالة أكثر كمالاً. والابتهاج يعني زيادة في قدرة الإنسان. أما الألم فهو انتقال الإنسان من حالة كمال أكبر إلى حالة كمال أقل. إنه يقول انتقال، لأن اللذة ليست الكمال نفسه. لو أن الإنسان وُلد في الكمال الذي ينتقل إليه لكان كائناً من دون لذة. كل المشاعر انتقالية أو موقتة، كل المشاعر تمثل حركة نحو المثال أو حركة انحسار عنه[1].

هذا التناقض الأساسي بين إنسانية الإنسان التي تعني تجاوز الإنسان لذاته وبين

---

(1) Durant, W.: op. cit. pp: 225, 137-138.

الواقع الذي يعكس هذه الإنسانية، هو تناقض يخترق الوضع الإنساني كله ويشكله كثنائية لا يمكن إلغاؤها أو إيجاد حل لها. فلاسفة عديدون نبهوا إلى هذه الثنائية بأشكال مختلفة، ابتداءً من سينيكا وأمثاله، ومروراً بالقديس أوغسطين، وانتهاءً بكياركجارد وسارتر.

في «مدينة الله» أعاد أوغسطين طرح الفكرة القديمة القائلة بأن الإنسان مواطن في مدينتين، مدينة ولادته ومدينة الله. المعنى الديني في هذا التمييز، المعنى الذي أوصى به ماركوس أوريليوس، أصبح واضحاً في فكر أوغسطين. إن التاريخ يشكل القصة الدراماتيكية للصراع بين هاتين المدينتين، وهو يقود نهائياً إلى سيطرة مدينة الله. السلام ممكن فقط في المدينة السماوية، والمملكة الروحية فقط هي المملكة الدائمة. هنا نجد تفسير أوغسطين لسقوط روما. كل الممالك الأرضية يجب أن تزول، لأن السلطة الأرضية هي طبيعياً سلطة متغيرة وغير مستقرة. إنها مؤسسة على جوانب من الطبيعة الإنسانية تقود بالضرورة إلى الحرب وجشع السيطرة. أوغسطين كتب كتابه الكبير كي يدافع عن المسيحية ضد الاتهام الوثني بأنها كانت مسؤولة عن انحطاط قوة روما وبشكل خاص تدمير المدينة عام 410 على يد الأريك.

أما بالنسبة لفلاسفة من أمثال كياركجارد وسارتر وهيجل، فإن فكرة الله تعني تطابقاً بين الإنسان وواقعه. أي إنها صورة يخلق فيها الإنسان حلاً ميتافيزيقياً، أو ما ورائياً لهذا التناقض الذي يمزق الوضع الإنساني، ويستحيل حله فيه. فالله يمثل، بالنسبة لسارتر، الحدود الدائمة التي يدرك الإنسان كينونته في ضوئها. فكي يكون الإنسان إنساناً يجب أن يناضل كي يكون إلهاً[1]. فالإنسان يرغب أساسياً في أن يكون إلهاً كي يتجاوز أو يجد حلاً لهذه الثنائية التي تكلمنا عليها في الذات الإنسانية نفسها، وبينها وبين الواقع الإنساني.

أما بالنسبة لكياركجارد، المسمى بأبي الوجودية، فإنه يرى أن الزماني والخالد يشكلان مقولتين متناقضتين، والكائن الإنساني الذي يتشكل منهما يجد نفسه في مأزق دائم. فهو لا يستطيع أن يتجنب الرغبة في كمال الكينونة الذي يملكه الله وحده.

(1) Sartre, J. P.: Being and Nothingness, 1956, pp: 615, 623.

ولكنه في الوقت نفسه لا يستطيع أن يتجنب التمسك بملذات وآلام وجوده المحدود[1]. هذا يعني أن هذه الثنائية تخترق الوضع الإنساني كطبيعة له.

فولتير، الذي كان بين أول المفكرين والفلاسفة الذين عبروا عن العقل الحديث وصاغوا مقوماته بوضوح، طرح من زاويته الخاصة هذه الثنائية، هذا التناقض الذي نتكلم عليه. في «**كانديد**»، قصته الشهيرة، يتساءل كانديد، «ولكن لأي قصد تكون العالم؟»، فيجيب مارتين: «إنه تكون لإغاظتنا!».. حتى عندما يجد كانديد «البلاد التي تحقق فيها كل شيء في أحسن صورة» يصبح سريعاً متضجراً متبرماً من مساواتها وتوازنها أو اتزانها إلى العالم الذي يقع خارجها. فولتير يعلمنا أن العالم مزيج من الشر والخير ليس فقط لا يمكن، بل لا يجب أن نجد حلاً له. إن شرور العالم الكبرى هي الضجر، والرذيلة، والحاجة، ولكنها شرور يمكن فقط كبتها أو الحد منها، وليس إزالتها، وهي ضرورية لتطورنا الأخلاقي. في قصة أخرى، «**بابو، أو طريقة العالم**» يعود فولتير مرة أخرى إلى هذه النظرة إلى العالم، فيقول بأن مشاعر الإنسان الشريرة تقود إلى اتجاهاته الخلاقة.

الحكم على أية تجربة ثورية باسم تطابق المثال الثوري الذي يعبر عنها مع الواقع الذي يترتب عليها، يمثل استمراراً للتفكير الميتافيزيقي السابق للعقل العلمي الحديث. إن الثورة العلمية الحديثة التي تمت وتطورت بين بداية القرن السادس عشر ونهاية القرن السابع عشر، كانت أولاً ثورة فكرية علمت الإنسان أن يفكر بنمط يختلف عن النمط الفكري السابق. استخدام هذا الفكر الجديد بشكل عملي حدث فيما بعد، في الثورة الصناعية التي ظهرت حول نهاية القرن الثامن عشر وأعطت للحضارة الحديثة هويتها الخارجية. ولكن الثورة العلمية في ذاتها تعني أساساً تغييراً جذرياً في الكيفية التي ينظر بها الإنسان إلى العالم، من الكيفية التي يمكن تسميتها بالكيفية اللاهوتية أو الميتافيزيقية إلى الكيفية العلمية، أو من عالم أشياء كان يُنظم وفق طبيعته المثالية إلى عالم أحداث يعمل وفق آلية ثابتة بين سابق ولاحق، أي وفق علاقات ضرورية ترتبط بها أحداث لاحقة بأحداث سابقة.

---

(1) Kierkegaard, Soren: Concluding Unscientific Postscript, 1944, p: 267.

لهذا، عندما نقف عند المثال الذي تعبر عنه التجربة الثورية فننكر التجربة لأنها لا تجسد هذا المثال أو تتطابق معه، فإننا نمثل ذلك التفكير السابق وليس التفكير العلمي الحديث الذي يفرض علينا تقييم التجربة في ضوء السياق الثوري نفسه، أي بقدرة الثورة على إفراز أحداث وتحولات تنقل بها المجتمع إلى صعيد تاريخي جديد.

هذا النقد أو الرفض الذي يعارض التجربة الثورية بسبب مساوىء ومفاسد، وأخطاء وانحرافات تصدر عنها وترافقها، وتكشف بالتالي عن هوة بين المثال الذي تقول به والواقع الذي يترتب عليها، يمثل أيضاً من ناحية أخرى، ذلك الفكر الميتافيزيقي السابق الذي ينظر إلى الظواهر كظواهر منفصلة تمثل، مثلاً، الشر أو الخير وليس الاثنين معاً، وهذا على نقيض ما يكشف عنه الفكر الحديث وخصوصاً العقل الجدلي، من أن الخير متداخل مع الشر، وأن السلبي يترابط بالإيجابي. ففي طبيعة الإنسان أو الوضع الإنساني المتناقضة، يجب أن نفتش عن مصدر أعمال الإنسان ومنجزاته وبواعثها. فمن النواحي التي ننكرها كشر، ومن الجوانب التي نتمرد عليها كباطل، تصدر ميولنا الخلاقة، وتبرز تطلعاتنا المبدعة نحو أشكال خير وحق نعلو بها فوقها. إن أشكال ضعفنا الأخلاقي الإنساني كانت دائماً شرطاً في خلق ثقافتنا وتطويرها وصقلها. إننا، بدلاً من صرخة باسكال الأليمة بأن الإنسان يتكون، كما رآه، من كومة من التناقضات التي لا سبيل إلى معرفتها، يجب أن نجد في هذه التناقضات ما يدعو إلى الاحتفال بها، لأنها هي نفسها سببٌ لما يصدر عن الإنسان من خلق وإبداع.

المفهوم القائل بتطابق المثال الثوري مع الواقع الذي يترتب عليه، يعني أن المثال بلغ درجة من الشمولية الجامعة التي يستطيع بها ضبط هذا الواقع من جميع جوانبه، وتنقيته من كل التناقضات الممكنة، أي تجميد الوضع الإنساني التاريخي في صورة معينة. مفهوم الحياة المثالية ـ الحياة التي تتفرع من المثال وتتطابق معه، هي حياة لا يضيع أو يزول منها أي شيء ذي قيمة، لا يضاف إليها، ولا تُعمق أو توسع بأي تطور جديد، ويمكن فيها تلبية وإرضاء جميع الرغبات المعقولة ـ هو مفهوم طوباوي لا علاقة له بالوضع الإنساني التاريخي كما نعرفه.

هذا الوضع يعني حركة من التحولات المستمرة، تفرز تناقضات تفرض تجاوزها. لهذا يستحيل على الإنسان أن يتجنب فيه الانتقاء بين خيارات متعددة، لأن هناك دائماً عدة أشكال تبدو جيدة حول السلوك أو الحياة يمكن الاختيار بينها، ولأن هذا الاختيار جزء لا يتجزأ من وجودنا ككائنات عقلانية وقادرة على الأحكام الأخلاقية.

هذا يعني أن المُثل تتعارض، وأن كل مثال نعطيه ولاءنا يجد، إن لم يكن من الداخل، فعلى الأقل من الخارج، مُثلاً أخرى تتناقض معه. المثال الثوري ـ أي مثال ـ هو مثال نسبي ولا يمكن له أن يستنزف الواقع والتاريخ، ولهذا، فإن درجة من التناقض بينه وبين الواقع مقدورة بالتالي عليه. هذا يشكل نقضاً لجميع النظريات والإيديولوجيات التي تزعم بأن قيمة المثال هي في ضرورته لحياة متكاملة، مما يوحي بأننا لا نستطيع بدونه بلوغ الحياة الكاملة. ولكن هذا يعني أننا عندما نحقق هذا المثال تزول الحاجة إلى أي مثال آخر، أو إلى الاختيار بين بدائل مختلفة، لأنه يكون قد حقق حياة من دون احتمال تناقضات أو رغبات أو تطلعات جديدة من أي نوع كان.

بما أن القيم والمُثل قد تتناقض أساسياً، فإن المفهوم القائل بأن من الممكن الكشف عن نموذج يجعلها كلها منسجمة في كلّ واحد تترابط نهائياً فيه، هو مفهوم يقوم على نظرية قبلية خاطئة حول ما يجب أن يكون العالم عليه. الذين يقولون بتطابق المثال مع الواقع لا يدركون كما يبدو، ما يترتب على ذلك من نتائج. قول كهذا يعني، وهذا بديهي، أن المثال يجب، كي يكون صحيحاً، أن يتطابق مع الواقع الذي يُفترض به التعبير عنه. ولكن هؤلاء ينسون، مثلاً، أن هذا يعني إلغاء الحريات والحقوق الفردية التي يقولون بها. كل فكرة حرة تصبح انحرافاً، كل رأي، كل سلوك لا ينسجم مع هذا المثال يكون ليس فقط خطأً بل رذيلة.

نقض المثال لأنه لا يتطابق تماماً مع الواقع يتجاهل الخطر السياسي الهائل الذي ينطوي عليه قول كهذا، لأنه يعني الانتصار النهائي لمبدأ، لمثال معين، في تنظيم المجتمع تنظيماً جامعاً، هذا إن لم نقل نهائياً.

المجتمعات الكليانية التي شاهدناها في هذا القرن والمجتمعات الدينية التي عرفها التاريخ، والتي لا نزال نشاهد عمل بعضها حالياً، تدل بوضوح على ما يحدث عندما يسود هذا المنطق، منطق المطابقة بين المثال والواقع. إنه منطق يعني، في الواقع، خضوعاً تاماً للإرادة السياسية الإيديولوجية المركزية، وإزالة جميع القوى «المشوشة»، وضبط كل شيء بهذه الإرادة. هذا يحدث كتسلسل طبيعي لهذا المنطق، كنتيجة منطقية للإيمان الحرفي بصحة الإيديولوجية الجامعة المطلقة، سواء كانت دينية أو علمانية، بواجب بعض الناس وقدرتهم على ترجمة أفكارها ومبادئها ترجمة تامة ودقيقة في الممارسة. إن كانت إرادة الله، العقل، العلم، الخ.. هي التي تقف وراء الإيديولوجية التي تعكسها وتتفرع من فرضياتها الأولى، وإن كانت إرادة الحزب (أو الكنيسة مثلاً) هي الإرادة التي تترجمها وتمارسها في الواقع، يصبح من الضروري إذن معاملة كل انحراف، كل تشكك، كل جديد كهرطقة أو خيانة. علاقة المثال بالواقع تصبح بسيطة واضحة بلا تعقيد أو غموض، وواجب تحقيقها في الواقع يوكل إلى «مؤمنين» مدربين، إلى كهنوت ديني أو علماني يفسر ويترجم، يُرشد ويوجه ويضبط كل شيء. الكائنات الإنسانية تصبح مادة مرنة جداً في الحدود التي تكشف عنها الإرادة المقدسة. في وضع كهذا، تتحول كل المشاكل والقضايا إلى مسائل تقنية، إلى عقلانية ذرائعية، أي إلى مسائل تكيف فقط.

هذه نتيجة تفرض نفسها لأن القول بتطابق المثال مع الواقع يعني طريقاً واحدة فقط ممكنة للإنسان العقلاني الكامل، وذلك لأن المثال استنزف إمكانات الواقع فأصبح هذا الواقع من دون صراعات، دون أوهام، دون تناقضات ممكنة، دون مفاجآت أو تطورات متنافرة، الخ.. كل شيء يصبح ثابتاً وموجهاً في طريق معينة. هذا العالم الثابت، المترابط والمنسجم لا يماثل أو يشبه أبداً العالم الحقيقي الذي نعرفه، العالم الموضوعي الذي يجب أن يتحدد سلوك الإنسان وتطلعاته في ضوئه. إن كان هذا العالم الإنساني التاريخي هو كما نعرفه وكما عرفناه عبر تاريخ الإنسان كله، وإن كانت العقلانية تعني إدراك العالم أو الواقع الحقيقي، فإن القول بمجتمع يتطابق فيه المثال مع الواقع يصبح قولاً لاعقلانياً، والعقلاني يكون الاعتراف بأن التناقضات

والتحولات الجديدة التي يكشف عنها هذا العالم، تجعل من المستحيل ضبطه في أي شكل ثابت أو نهائي، وأن تجاوز الواقع لذاته واقعة متأصلة في طبيعة هذا الواقع. التحرك في وسط من دون تناقضات نختار أو نتطلع فيه إلى ما يمكن بلوغه فقط، من دون إغراء عالم يتجاوزه، من دون تصورات بديلة منه، يعني حياة متناسقة منسجمة ومترابطة كلياً وتماماً، أي حياة وهمية غريبة عن الحياة الإنسانية التي نعرفها عبر تاريخ الإنسان. دعوة هذا الإنسان إلى هذه الحياة كمثال له يعني العمل على تجريده من إنسانيته وتحويله إلى كائن مكتفٍ بذاته وعلمه على طريقة هكسلي، زمياتن، أو سايدنبرغ، الذين قدموا لنا صورة مجتمع يماثل مجتمع النحل والنمل في انسجامه وثباته.

القول بمطابقة المثال مع الواقع يعني أيضاً أن معرفتنا أصبحت جامعة شاملة وكافية في تحقيق هذه العلاقة، وبالتالي في تحديد المسؤوليات والتمييز بدقة بين الخطأ والصواب، والحق والباطل، والخير والشر، الخ. إن كائناً كلي المعرفة والعلم يستطيع ذلك، ولكن نحن لا نستطيع، ككائنات إنسانية، أن نرتفع إلى هذا الصعيد. لهذا، كان الإنسان يحتاج إلى فكرة الله. إن معرفتنا تستطيع تعيين ما تفرضه أو توحي به مرحلة تاريخية معينة، تستطيع أن توجه إلى حل فعال ومناسب لمشاكل وتحديات معينة تبرز في أوضاع معينة، ولكنها تستطيع استنزاف جميع جوانب الوضع الإنساني التاريخي بمعرفة جامعة شاملة كتلك المعرفة التي يفترضها مفهوم كهذا حول تطابق المثال مع الواقع.

هذا المفهوم يعني، من ناحية أخرى، ذاتاً إنسانية عليا متكاملة وكاملة، تقف فوق الذات الأمبيريقية. وهذا يقود إلى إرغام الناس على التحول في ضوئها وكي يرتفعوا إلى صعيد أعلى، أو بالأحرى، إلى الصعيد الأعلى من الإنسانية أو «الحرية». الإرادة التي كانت تصنع هذا كانت تماهي بين هذه الذات العليا وبين إرادة إلهية، بينها وبين العقل، بينها وبين منطق التاريخ وعقلانيته، بينها وبين «حقيقة» أو «عقلانية» بيولوجية، بينها وبين طبيعة إنسانية، بينها وبين إرادة عامة، الخ. وتفرض على الذات الآنية، الذات الأمبيريقية، التطابق معها. إنها، بكلمة أخرى، تقابل بين هذه

الذات الأخيرة في نزواتها غير الواعية، في رغباتها الآنية، في حركتها غير المنضبطة، في انشغالها بالملذات والمقاصد المباشرة والعابرة، في تعبيرها عن طبيعة الإنسان السفلى، الخ. . مع تلك الذات العليا التي تفكر وتحسب وتقدّر وتهدف إلى ما يحققها في المدى البعيد، وعلى أساس صحيح متين.

هذه الإرادة السياسية التي كانت تعمل على تحقيق مطابقة بين هذه الذات الأمبيريقية والذات العليا، كانت ترغم الناس على ذلك لأنها لا تريد سوى الخير والفضيلة لهم. إنها كانت تذهب إلى أبعد من ذلك في تبرير ما تصنعه، وتقول إن الناس لا يعنون حقاً المقاومة أو المعارضة عندما يقومون بها، لأن هناك في ذاتهم الداخلية ذاتاً أخرى مستورة تعبر عن إرادتهم العقلانية، وبالتالي قصدهم الحقيقي في الحياة. إن هذه الذات تمثل ذاتهم الحقيقية رغم كل ما قد يكذبها ظاهرياً من مشاعر وأعمال وأقوال، وإن ذاتهم الخارجية في حدودها الزمانية والمكانية، أي ذاتهم الأمبيريقية، قد لا تعرف شيئاً أبداً عن هذه الذات العليا التي تستحق وحدها الانشغال بها. منطق كهذا، يعني أن هذه الإرادة السياسية تجد ذاتها في أرضية قوية يمكن منها تجاهل مصالح ورغبات الناس والمجتمع الآنية والظاهرية، وإرغامهم بأية وسيلة كانت، ومن دون أية حدود أو قيود، باسم تلك الذات وباسم تلك المعرفة الجامعة بها، على التطابق معها، أو بالأحرى، التطابق مع صورتها عنها.

المعرفة الإنسانية ليست أبداً كاملة. ليس هناك حقيقة واحدة، شاملة، وواضحة، ولجميع الناس. كل ثقافة، كل مجتمع، كل شعب، يمكن أن يأخذ طريقه الخاص نحو هدف خاص لا يكون بالضرورة منسجماً مع أهداف الآخرين. فالناس يتغيرون، وكذلك الحقائق التي يقولون بها، والإيديولوجيات التي يؤمنون بها ويعملون معها نتيجة تجارب اجتماعية تاريخية جديدة، ونتيجة أعمالهم نفسها.

إن مجرى التاريخ الفكري الطويل يكشف بوضوح، في المشاكل التي كان يدور حولها، والمشاحنات التي كانت تشغله حول الحقيقة، والقيم، والمعرفة، وقصد الفلسفة أو التعليم، الخ. . عن وجود قضايا أو تساؤلات أساسية ذات أهمية كبرى، يُفترض بالإنسان الانشغال بها، أو بالأحرى، لا يستطيع أن يتجنب الاهتمام بها: ما

هي الحياة الصحيحة التي يجب على الإنسان أن يعيشها، وكيف يمكن تحديدها أو الكشف عنها؟ . . هل توجد حقيقة عليا أم لا؟ . . هل يوجد إله، وإن كان يوجد، فما هو قصده؟ . . وهل يمكن الكشف عن هذا القصد أو حتى التكهن به؟ . . هل هناك من قصد في الكون، أو التاريخ، أو الحياة الإنسانية؟ . . إن كان يوجد قصد كهذا، فكيف نعرف القصد، وقصد من هو هذا القصد ؟ . . كيف يمكن حل العلاقة بين الضرورة والحرية، بين الأحكام الوصفية والأحكام المعيارية، بين سبل الإنسان إلى الانشغال بملذات حسية ومقاصد آنية وبين ميله إلى حقيقة نهائية يتماهى معها، بين حاجته إلى التناقضات والصراع كي يكشف عن إنسانيته، وكنتيجة لهذه الإنسانية وبين شوقه إلى مجتمع مستقر، منسجم، مترابط يحقق وحدة نهائية! . . كيف يمكن الإجابة عن تساؤلات كهذه؟ . . هل هي أسئلة مماثلة للأسئلة التي توفر لها العلوم الطبيعية أو الحس السليم أجوبة معقولة ومقبولة بشكل عام؟ . . إن كان من غير الممكن الوصول إلى إجابات صحيحة مقنعة يمكن التدليل عليها، فهل من العقل أو المعقول طرح أسئلة كهذه أو التطلع إلى إجابات عنها؟ . . الخ . .

هذه فقط بعض القضايا والتساؤلات الأساسية التي كانت تلازم الإنسان وتقض مضجعه عبر التاريخ. إنها من النوع الذي لا يمكن الإجابة عنه بصورة نهائية. ودورها كما يبدو هو تحفيزنا وتحريكنا باستمرار على تجاوز ذاتنا ووضعنا إلى ما لا نهاية له. لهذا، فإن المثال الثوري الذي نقول به في مرحلة تاريخية معينة يجد دوره الأول كحلقة، كمنعطف فقط في هذه الحركة الدائمة من التجاوز الذاتي التاريخي.



الخـــاتمة



هذه الدراسة كانت مركزة على الجوانب والاتجاهات الأساسية والعامة في علاقة المثال مع الواقع لأنها هي التي تحدد أساسياً هذه العلاقة، وهي التي تتحكم بالجوانب الثانوية الأخرى في الممارسة الثورية. ثم إن المنهج الجدلي الذي يستخدمه يدعو بحكم طبيعته إلى الانشغال بالميزات أو التناقضات أو التحولات العريضة التي تقترن بحركة التاريخ في مرحلة معينة أو فيما يتعلق بمشكلة معينة. بالنسبة للفيلسوف، فإن كل تجربة تكشف عن ذاتها، بصرف النظر عن الأهمية التي تتخذها بالنسبة للفرد، كمثل عن تصور عام وتكون في ذاتها من دون أهمية. ما هو أساسي ليس هذا أو ذاك الألم، ولكن وجود الألم، ليس ذلك أو هذا الموت، بل الموت نفسه، الخ. . . الشيء نفسه ينطبق على علم الاجتماع النظري أو الفلسفة الاجتماعية. فكل حادثة تاريخية، وكل ظاهرة اجتماعية تكشف عن ذاتها فقط كمثل على اتجاه أو نموذج تاريخي عام، على انتظامية عامة تنتظم الأحداث والظواهر الفردية.

ما هو أساسي ليس ذلك أو هذا الانتحار بل وجود الانتحار، ليس تلك أو هذه الثورة بل الثورة، ليس سقوط تلك أو هذه الحضارة، بل السقوط الحضاري، الخ. . . لهذا ركزت هذه الدراسة على الاتجاهات الأساسية سواء في معالجتها للتناقض القائم بين المثال والواقع الذي يترتب عليه في تحديد المقياس الثوري الذي يصح استخدامه في تقييم أية تجربة ثورية، أو في تحليل الأسباب التي تفسر هذا التناقض. هنا نود،

ككلمة ختامية، الإشارة فقط إلى خلاصة عامة خاصة يمكن أن نصل إليها، فيما نصل إليه، من نتائج تترتب على هذه الدراسة.

النقد الذي يوجه إلى التجربة الثورية، أية تجربة ثورية لأن مثالها لا يتطابق مع واقعها، يستر في كثير من الأحيان موقفاً أو استعداداً محافظاً يميل إلى استخدام وتفضيل ما هو موجود، أو بالأحرى ما كان موجوداً، بدلاً من الرغبة أو التطلع إلى شيء آخر في المستقبل ينتج عن تجديد ما هو موجود. رفض تجربة ثورية على هذا الأساس يوحي، هذا إن لم نقل يعني، تفضيل حالة سابقة يعتبرها أكثر تحقيقاً لسعادة الإنسان من تلك الحالات المستقبلية أو الجديدة التي يدعو إليها المثال الثوري.

إننا نستطيع، في الواقع، الذهاب إلى أبعد من ذلك ونقول إنه من دون هوة بين المثال الثوري والواقع، يتحول الفكر أو الوعي إلى موقف محافظ. فهذا الأخير يفضل ما كان مألوفاً على ما كان مجهولاً، ما خضع للتجربة اليومية أو الرتيبة على ما لم يُجرب بعد، الواقعي على الممكن، المحدود على غير المحدود، ما كان قريباً على ما كان بعيداً، الملائم على المتكامل. العلاقات والولاءات التي تعود عليها على التي لم يتعود عليها. الناس يقدرون، في الواقع، ما هو موجود، وهم يصنعون ذلك ليس بسبب روابطه بماضٍ بعيد أو تقليد عريق، ليس لأنه يُعتبر أكثر قيمة من أي بديل آخر ممكن، بل بسبب أُلفته.

الهجوم على نظام ثوري، أو رفض هذا النظام بسبب مساوىء ثانوية أو مفاسد جانبية، أو انحرافات وأخطاء جزئية، يشكل دائماً ملجأً للذين يقاومون النظام كنظام ثوري، أو الذين يقاومونه لأنهم لا يريدون أو لا يستطيعون الالتزام الذي يتطلب، فيما يتطلبه، قدرة على الانضباط العقلاني الذاتي، وتضحية بمصالح آنية وشخصية في خدمة مصالح عامة بعيدة المدى. في وقوفهم أمام هذا التناقض ينتقدون النظام الثوري، يرفضونه أو يسخرون منه. بسببه، يستطيع هؤلاء البقاء بعيداً عن التضحيات التي يفرضها الموقف الملتزم، أو الابتعاد عن القضايا العميقة والأساسية التي يجد فيها هذا النظام شرعيته. أما أولئك الذين يمارسون النقد أو الرفض للنظام الثوري ظناً منهم بأنهم أمناء في ذلك للمثال الثوري في تكامله وكماله، فإنهم

يخدعون أنفسهم إن اعتقدوا بأن الهجوم على نظام ثوري يستطيع الوقوف عند ما يبدو كأخطاء أو مساوىء عرضية. فهذه الظواهر العرضية يمكن أن تتحول سريعاً إلى ظواهر أساسية، أو تدفع إلى نقد العناصر الأساسية ورفضها، لأنها تصبح شروراً تتفرع من بنية النظام نفسه.

إننا نجد مثالاً على ذلك في الماركسيين والشيوعيين الذين انتهوا إلى الخروج من الماركسية ومن الحركة الشيوعية، بل إلى التحول إلى أعداء لهما، بسبب النقد الذي لا يميز الأخطاء والمساوىء الثانوية ـ التي تفرض ذاتها على كل نظام ثوري مهما كان صحيح الثورية، وعلى كل موقف إيديولوجي مهما كان الموقف نقياً وأصيلاً ـ وبين المبادىء أو البنية الأساسية. كثير من هذا النقد لم يؤد إلى هذه الطريق، ولكنه هو الآخر ساعد في الدفع إليها وتعزيزها، لأنه لم يكن يعبر بدقة ووضوح عن هذا التمييز أو بصوغه صياغة عقلانية، فكان يوحي بأن التناقض بين المثال الثوري والواقع كافٍ للتمرد على التجربة ورفضها والخروج منها.

هنا نجد إحدى ظواهر الجدل الأساسية. إننا نبدأ شيئاً لغاية معينة، فنجد أن عملنا يقود إلى نتيجة أخرى لم تكن في الحسبان أبداً، تختلف أو تتناقض تماماً مع النتيجة التي كنا نعمل لها. إن كولومبوس مثلاً، أراد أن يجد طريقاً أقصر إلى الهند وانتهى إلى اكتشاف قارة أو عالم جديد بالصدفة. إن لوثر وأتباعه الذين أرادوا الرجوع إلى عالم قديم بإصلاح الكنيسة وتنقيتها من المساوىء العالقة بها، انتهوا إلى المساعدة على خلق عالم جديد يمثل نقيض العالم الذي أرادوا الرجوع إليه. الخطأ الأساسي المشترك في أمثلة مختلفة كهذه هو عدم إدراك طبيعة الواقع الذي نعمل فيه، وطبيعة الأوضاع التي تتفاعل معها، وطبيعة الاتجاهات التي تكشف عنها، فتكون النتيجة ممارسة تسودها جدلية موضوعية تقود إلى هذه النتائج.

النقد الذي كان يوجه إلى تجربة ثورية بدون وعي موضوعي واضح (وهذه ظاهرة كانت ترافق جميع الثورات الحديثة) بأن التناقض بين المثال الثوري الذي تقول به وبين الواقع الموضوعي الذي يترتب عليه يمثل ظاهرة طبيعية وبالتالي يجب استخدام مقياس آخر يختلف جذرياً عن مقياس التطابق بين الاثنين، هذا النقد كان

يؤدي إلى نتائج تُخرج من التجربة الثورية نفسها وتدفع إلى مقاومتها، وهذا لم يكن ما يرمي إليه النقد عادة.

نقد الأخطاء والانحرافات ضروري، ولكن يجب أن يحدث دائماً في إطار الارتباط بالنظام الثوري، فلا يدع نفسه ينزلق في مزالق الانحراف عنه والتدرج إلى رفض البنية الأساسية نفسها. يجب عليه بشكل خاص ألا يربط الالتزام به بإلغاء التناقض بين المثال الثوري الذي ينطلق منه وبين الواقع الذي ينتج عنه، وأن يقيس شرعية النظام بهذا الإلغاء، لأن ذلك يستحيل نهائياً عليه، فيؤدي النقد بالتالي إلى تدمير هذا النظام بدلاً من تصحيحه. النظام الثوري قد يكون منفتحاً كل الانفتاح للإصلاحات التي تصحح سيره وتضيق التناقض بينه وبين المثال الذي يلتزم به، ولكنه لا يستطيع إزالة هذا التناقض.

هذا التناقض الذي تكشف عنه التجربة الثورية كان يقود إلى ثورة مضادة من داخل التجربة تقوم بها عناصر وقوى ثورية. إنها تختلف عن النوع الآخر من الثورة المضادة التي تقوم بها القوى الرجعية المحافظة بكونها تنتج في كثير من الأحيان عن تصميم بعض الجماعات الثورية على تجاوز التناقض بين المثال الثوري والواقع. كل مثال ثوري يتميز عند ظهوره بدرجة من البراءة التاريخية أو الإنسانية حول إمكان تحقيقه تماماً. عندما تبهت هذه البراءة، تظهر جماعات كهذه تدعو إلى «ثورة في الثورة»، إلى «ثورة دائمة»، بغية تصحيح الوضع وتجاوز التناقض وإعادة هذه البراءة التاريخية الأولى للتجربة الثورية.

هذا يعبر عن ذاته عادة في يسار «متطرف» أو يسار «طفولي» يلتقي موضوعياً مع الثورة المضادة الأخرى، ثورة القوى اليمينية ومن حيث لا يدري، وذلك لأن كلاً منهما يعجز عن التفاعل مع إمكانات المرحلة التاريخية كما تصنع نفسها. فالأول يقطع صلته معها لأنه يتجاوز هذه الإمكانات، وما يمكن أن تنفتح له، والثاني يتأخر عنها ولا يستطيع إدراكها أو مجاراة حركتها فيقف وراءها مقاوماً ومعارضاً لها. الأول يُهزم لأنه يرفض التناقض الموجود بين المثال الثوري والواقع ويعتبره دليل قصور وانحراف في القيادة الثورية وليس انعكاساً لقوى موضوعية لا يمكن الانحراف عنها ومقاومتها

بنجاح. والثاني يُهزم لأن المثال الثوري يتراءى له كمؤامرة على النظام القديم، نجحت في إسقاطه نتيجة عوامل ذاتية وليس نتيجة تحولات موضوعية واتجاهات تاريخية تدفع نحو المثال الثوري. لهذا نرى أن تجارب التاريخ الثورية تدل بوضوح أن الاتجاه الثوري الأساسي الذي يمثل التجربة الثورية كان يناضل على جبهتين، ضد اليمين وضد اليسار الطفولي، وينشغل عادة بمعركة مع الثاني أكثر من انشغاله مع الأول. لهذا يحتاج العمل الوحدوي، كي يكون فعالاً في الدفع نحو دولة الوحدة وتحقيقها، إلى أن يكون قادراً على تحقيق إدراك موضوعي علمي لإمكانات المرحلة التي يعمل فيها فيتمكن من العمل معها وتطويعها، ولا يدع نفسه ينفصل عنها وينزلق في مزالق اليسار الطفولي[1].

وأخيراً وليس آخراً، إن الكتابة أو الحديث عن دولة الوحدة أو الطريق إليها قد يكون مسلياً أو قد يكون محفزاً لنا على واجباتنا تجاهها، ولكنه يستطيع أن يكون فعالاً في تغيير الواقع في طريق هذه الدولة فقط عندما يستطيع أن يحدد إمكاناتنا وإمكانات الواقع الذي نعمل فيه، لأن العمل يكون عملاً لا مسؤولاً من دون تقدير موضوعي صحيح لهذه الإمكانات، ومن دون وعي علمي بالحدود التي يضعها التاريخ لكل عمل ثوري. إن واجب الفكر الوحدوي (أي فكر ثوري) هو أن يكشف عن حدود هذه الإمكانات، أن يحدد قدرتنا وما يقع خارج هذه القدرة. إن مسؤولية المفكر، وخصوصاً المفكر الملتزم، هي الكشف عن الحقائق الموضوعية العلمية حول الظاهرة التي يدرسها، وفضح الأكاذيب والأوهام التي تتعلق بها. هذه الدراسة كانت محاولة من هذا النوع ترمي إلى تصحيح طريقنا إلى دولة الوحدة من زاوية معينة، ووصلت إلى ما وصلت إليه من نتائج نتيجة تحليل عام لتجارب التاريخ الثورية، أي للظاهرة التي تدرسها من هذه الزاوية.

ليس من السهل لمؤلف دراسة معينة أن يقول، باستثناء بعض العموميات، ماذا يتوقع لهذه الدراسة أن تحقق. إنني أرجو على الأقل أن أكون قد كشفت بوضوح عن

(1) في كتاب «حدود اليسار الثوري»، دار الوحدة، بيروت، 1982، عالجت هذه الجوانب، ويمكن للقارىء الرجوع إليه إن هو أراد متابعة الموضوع من هذه الزاوية.

طبيعة العلاقة بين المثال الثوري والواقع الذي يترتب عليه، وأعتبر أن الدراسة قد حققت الغاية منها إن هي استطاعت تحسين إدراك القرّاء لجدلية هذه العلاقة وكيفية العمل معها، فلا يتركون مفهوماً مغلوطاً حول هذه العلاقة يحول دون ارتباطهم بالإقليم ـ القاعدة أو القاعدة المركبة عندما يتوفران لنا. إنها دراسة تحققت في ضوء العقل العلمي، أي العقل الذي يرجع موضوعياً إلى الظاهرة التي يعالجها فيدرسها ويحللها موضوعياً كي يكشف عن طبيعتها وطبيعة العلاقات الانتظامية التي تهيمن عليها، فيعمل معها وفي ضوئها بغية استخدامها وتطويعها في خدمة مقاصده.

العقل يعني قدرة الإنسان على التمييز بين الظواهر والأشياء التي يتفاعل معها في الوسط الذي يحيط به، وهو يشكل أداة يتعلم بها الإنسان من التجربة، ويعدل بالتالي سلوكه تبعاً لذلك.

غاية هذه الدراسة كانت الرجوع إلى هذا النوع من العقل في إفادة العمل الوحدوي من تجارب التاريخ الثورية وما تكشف عنه من وقائع وانتظامية في تصحيح نوع معين من الانحرافات التي لازمته سابقاً، وكانت بين الأسباب الأولى التي أضاعت علينا الوضعية الوحدوية السابقة. التحدي الذي يواجهه الآن هذا العمل هو: هل يستطيع أن يفيد من التجربة بالرجوع إلى العقل فلا يعيد تلك الانحرافات السابقة؟ إن لاروشفوكولد كتب مرة: «إننا لا نملك قوة كافية كي نتبع عقلنا». هذا هو التحدي الذي نواجهه!.. هل نكشف أننا نملك القوة الكافية كي نتبع العقل العلمي وأحكامه في تصحيح العمل الوحدوي فنحوله في ضوء هذا العقل إلى عمل فعال ناجح؟...

الفهرس

أهم دراسات د. نديم البيطار

- الأيديولوجية الانقلابية، الدار الاهلية للطباعة والنشر - بيروت، 1964.
- الفعالية الثورية في النكبة، دار الاتحاد - بيروت 1965.
- من النكسة إلى الثورة، دار الطليعة، بيروت 1968.
- من الحقيقة الإنسانية إلى الحقيقة الانقلابية، دار الطليعة، بيروت 1969.
- نحو الارتباط بمصر الناصرية أو طريق الوحدة العربية، دار الطليعة 1971.
- النظرية الاقتصادية والطريق إلى الوحدة العربية، معهد الانماء العربي، بيروت، 1978.
- حدود الإقليمية الجديدة، معهد الإنماء العربي، بيروت، 1981.
- جذور الإقليمية الجديدة، معهد الإنماء العربي، بيروت، 1982.
- ضرورة النظرية الثورية، معهد الإنماء العربي، بيروت، 1985.
- هل يمكن الاحتكام إلى الولايات المتحدة الأميركية في النزاع العربي الإسرائيلي معهد الإنماء العربي، بيروت، 1986.
- حدود اليسار الثوري، دار الوحدة، بيروت، 1982.
- حدود الهوية القومية: نقد عام، دار الوحدة، بيروت، 1982.
- من التجزئة إلى الوحدة، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 1979.
- المثقفون والثورة، المجلس القومي للثقافة العربية، الرباط، 1987.
- التجربة الثورية بين المثال والواقع، المجلس القومي للثقافة العربية، الرباط، 1989.
- التاريخ كدورات أيديولوجية

  الكتاب الأول، الأيديولوجية الانقلابية، مكتبة بيسان، بيروت، 2000.

  الكتاب الثاني، فكرة المجتمع الجديدة في المذاهب السياسية والايديولوجيات الحديثة، مكتبة بيسان، بيروت 2000.
- المثقفون والثورة

  الكتاب الأول، الإنتيليجنسيا كظاهرة تاريخية، مكتبة بيسان، بيروت، 2001.

  الكتاب الثاني، سقوط الإنتيليجنسيا العربية، مكتبة بيسان، بيروت، 2001.

التجربة الثورية
بين المثال والواقع

هذا الكتاب

في هذا الكتاب، يعالج الدكتور نديم بيطار مشكلة رافقت التجارب الثورية في العالم، وكانت سبباً في انحرافها عن مسارها، وتالياً سبباً في إجهاضها والقضاء على سلطتها، أما المشكلة تلك، فتتمثل في تناقض المثال الثوري مع الواقع، أو ما يعرف بالتناقض بين النظرية والتطبيق.

وكعادته، يعتمد المؤلف طريقة اعتمدها في مؤلفاته كافة، تقوم على النهج النقدي العلمي الموضوعي مدعماً بالشواهد التاريخية. وبالفعل فإن التجارب الثورية التي شهدها العالم، بدءًا بالثورة الفرنسية الكبرى وصولاً إلى الثورة الشيوعية الروسية، كانت تؤشر الى حقيقة التناقض بين مبادئ الثورة وتطبيقاتها على الأرض ذلك أن النزعة المكيافيلية هي التي كانت تحدد مسارها، وهي نزعة تقوم على "تحرير" العمل السياسي من كل اعتبار أخلاقي، فما يصل الثوار إلى السلطة، حتى يطرحون المثال جانباً ويمارسون سياسة قمع الجماهير الشعبية التي رفعوا شعارات تحريرها من الظلم والقهر والحرمان. ويرى المؤلف " أن أهم سبب كان يدعو إلى التنكر للمثال الثوري بين الذين كانوا يلتزمون به ويناصرونه، كان السلطة الثورية التي كانت تتناقض مع قيمه، وبخاصة الحرية والديمقراطية ".

والملاحظ أن الحزب الثوري عندما يصل إلى السلطة يواجه المعادلة الصعبة التالية: "هل نحن مع حزب السلطة أم مع سلطة الحزب" وسرعان ما تلغى الديمقراطية وتمارس الديكتاتورية بأبشع صورها، ويترحّم الناس على العهود الإقطاعية البائدة.

وأخيراً، في الكتاب دروس وعبر تشكل دليلاً للعمل الثوري الحريص على أن يكون المثال الثوري النقطة المضيئة التي تضمن له الصدقية والنصر.

